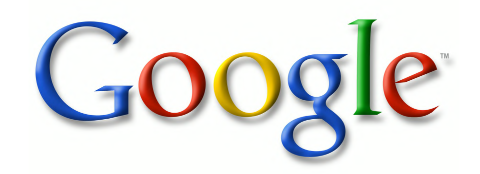
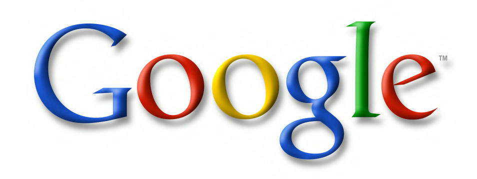
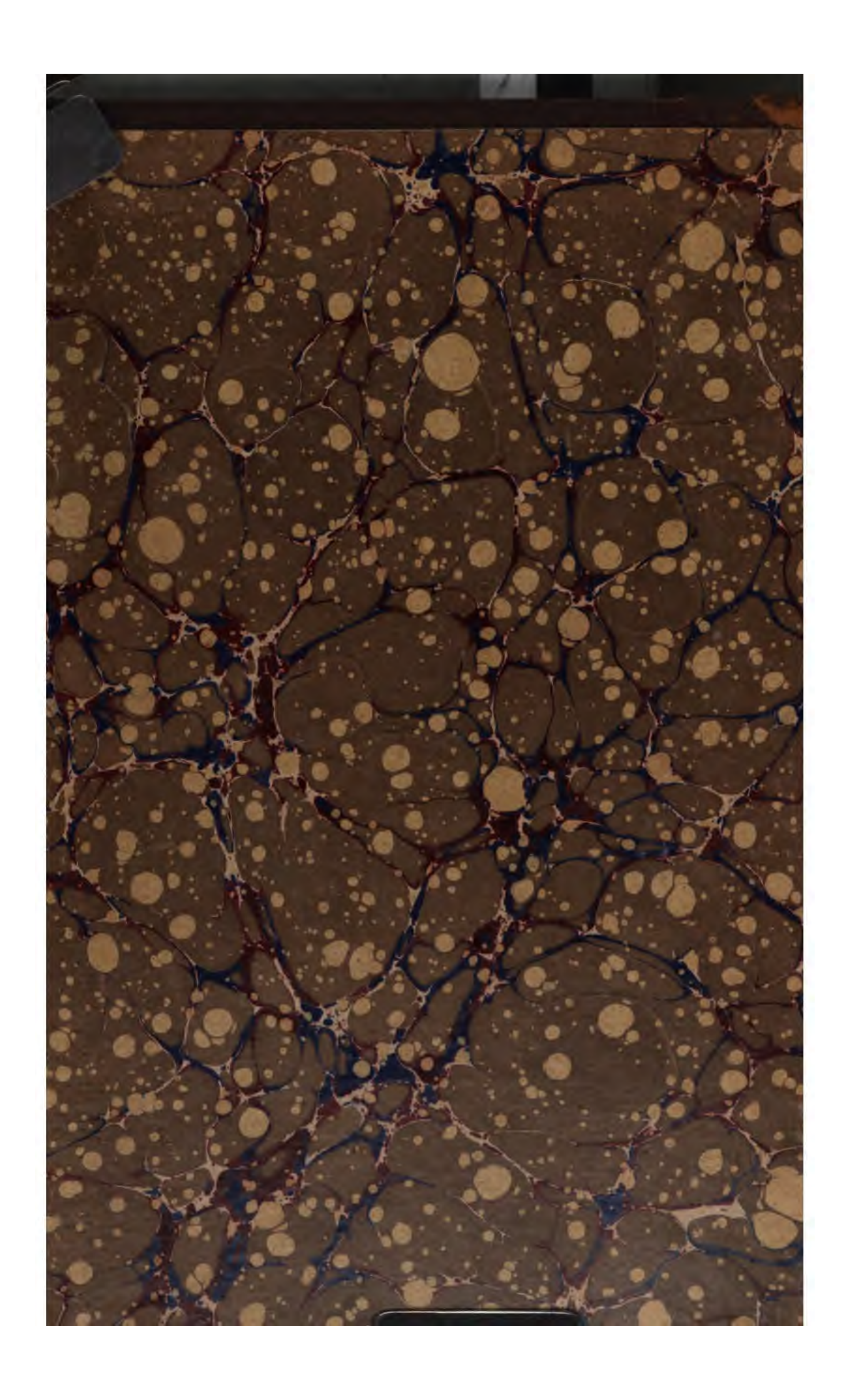










TRENTE ET UNIÈME ANNÉE. N° 7 JUILLET 1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

REVUE CRITIQUE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

—

1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

Dirigée par TH. RIBOT

Chaque numéro contient :

1° Plusieurs articles de fond ;

2° Des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers ;

3° Un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie ;

4° Des notes, documents, observations pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement : Un an : **30** francs ; départements et étranger, **33** francs. — La livraison : **3** francs.

S'adresser pour la rédaction et l'administration au bureau de la *Revue*, 108, boulevard Saint-Germain, 108 (6e).

Le bureau de la rédaction est ouvert le Mardi de 3 h. 1/2 à 5 h. 1/2
108, Boulevard Saint-Germain.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

TRENTE ET UNIÈME ANNÉE. N° 7 JUILLET 1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

Dirigée par TH. RIBOT

Chaque numéro contient :

1° Plusieurs articles de fond ;

2° Des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers ;

3° Un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie ;

4° Des notes, documents, observations pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement : Un an : **30** francs ; départements et étranger, **33** francs. — La livraison : **3** francs.

S'adresser pour la rédaction et l'administration au bureau de la *Revue*, 108, boulevard Saint-Germain, 108 (6e).

Le bureau de la rédaction est ouvert le Mardi de 3 h. 1/2 à 5 h. 1/2
108, Boulevard Saint-Germain.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

Dirigée par TH. RIBOT

Chaque numéro contient

1° Plusieurs articles de fond;

2° Des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers;

3° Un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie;

4° Des notes, documents, observations pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement : Un an : **30** francs; départements et étranger, **33** francs. — La livraison : **3** francs.

S'adresser pour la rédaction et l'administration au bureau de la *Revue*, 108, boulevard Saint-Germain, 108 (6e).

Le bureau de la rédaction est ouvert le Mardi de 3 h. 1/2 à 5 h. 1/2
108, Boulevard Saint-Germain.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTE ET UNIÈME ANNÉE

LXII

(JUILLET A DÉCEMBRE 1906)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e
—
1906

LA MORALE ET LA SCIENCE DES MŒURS

RÉPONSE A QUELQUES CRITIQUES

Il est généralement admis qu'en matière de morale les changements se font avec une extrême lenteur. C'est une observation qui ne vaut pas seulement pour les règles morales elles-mêmes, mais aussi pour la spéculation philosophique sur la morale. Cette spéculation n'entre pas volontiers dans de nouvelles voies. Elle s'en tient de préférence à ses problèmes traditionnels. Elle ne les croit bien posés que sous leur forme habituelle. Essaye-t-on de montrer que cette forme est surannée et que ces problèmes, ou du moins certains d'entre eux, ne doivent plus être posés, aussitôt des malentendus et des conflits se produisent.

La *Morale et la Science des Mœurs* devait en faire l'expérience. A peine ce livre avait-il paru, que l'on pouvait lire dans un compte-rendu sommaire[1] : « L'auteur... nous apporte un traité de morale... » Avoir mis tous ses soins à faire voir qu'aux traités de morale construits par les philosophes, il faut substituer désormais une science des mœurs, qui ne prétendra nullement être normative, et un art moral rationnel, fondé sur cette science; — et s'entendre répondre aussitôt, sans ironie, que l'on apporte un traité de morale! Je n'en croyais pas mes yeux, je l'avoue. Depuis lors, je suis revenu de ce grand étonnement. Le mot qui m'avait d'abord si vivement surpris est devenu pour moi une indication précieuse. Il m'a éclairé sur les dispositions d'esprit de la plupart de mes critiques. Il m'a donné par avance la clef d'un grand nombre d'objections qui me furent faites. Celles-ci aussi supposent, implicitement, que la *Morale et la Science des Mœurs* est, ou doit être, un traité de morale. Mon dessein avait été tout autre, et je l'avais expliqué de mon mieux. Pourquoi, malgré les précautions prises, le malentendu s'est-il produit cependant? Peut-être, en cherchant les raisons de ce fait, pourrons-nous à la fois répondre à quelques-uns de nos critiques, et mettre mieux en lumière ce que nous nous sommes proposé d'établir.

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1903.

La science des mœurs se substituera-t-elle à la morale? demande M. Fouillée [1]. — Non, répond-il. On ne détruit que ce qu'on remplace. La science des mœurs, qui prétend détruire la morale, ne saurait la remplacer. Par conséquent la morale subsistera.

En quel sens, demanderons-nous à notre tour, le mot « morale » est-il pris ici? S'agit-il de la morale en tant qu'elle essaie de se constituer comme science, ou de la morale en tant qu'elle formule les devoirs de l'homme, et qu'elle donne une expression abstraite aux injonctions de la conscience? La science des mœurs, recherche de caractère théorique comme la physique ou toute autre science, ne saurait évidemment viser à détruire la morale prise au second sens. Elle ne peut avoir affaire qu'à la morale dite théorique. La question soulevée est d'ordre purement spéculatif, et elle ne porte que sur l'objet et la méthode d'une science. Quel que soit le parti qui triomphera, la moralité n'est pas intéressée dans ce débat. L'emploi du mot « morale » ne doit pas laisser subsister d'équivoque sur ce point.

Nous ne croyons pas non plus que la science des mœurs ait à « détruire » la morale théorique. Elle n'y prétend pas, et elle n'en a pas besoin. A quoi bon s'engager dans une lutte qui prendrait nécessairement la forme d'une réfutation dialectique des systèmes de morale, et qui impliquerait l'acceptation de principes communs avec eux? Il suffit à la science des mœurs de faire voir ce que sont historiquement ces systèmes, comment ils expriment un effort, qui a dû nécessairement se produire, pour rationaliser la pratique morale existante, et de reconnaître le rôle parfois considérable que ces systèmes ont joué dans l'évolution morale des sociétés civilisées. Mais, si elle ne les détruit pas, on peut dire à bon droit qu'elle les remplace. Car elle est vraiment ce que ces systèmes n'étaient qu'en apparence : une science objective et désintéressée de la réalité morale.

Pourquoi donc M. Fouillée, et plusieurs autres critiques comme lui, soutiennent-ils que la science des mœurs détruit la morale et ne la remplace pas, alors que nous croyions avoir montré qu'elle la remplace, au contraire, sans avoir à la détruire? — C'est que l'on a peine à accepter l'idée d'une science touchant la réalité morale, qui ne soit pas « une morale » analogue à celles qui ont été proposées jusqu'à présent, c'est-à-dire à la fois théorique et normative. Vous voulez que la science des mœurs se substitue à la morale théorique? Il faudra donc qu'elle procure le même

1. *Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1905.

genre de satisfaction rationnelle, et qu'elle résolve les problèmes essentiels posés par cette morale. — Et comme la science des mœurs ne contente nullement ces exigences, les critiques trouvent là ample matière à objections. Il est certain que, comme « traité de morale », la science des mœurs laisse fort à désirer. Mais si elle était ce que l'on réclame d'elle, c'est alors qu'elle ne remplacerait pas la morale théorique : elle ne ferait que la prolonger, sous une forme nouvelle. Elle la remplacera, au contraire, parce qu'elle refuse de continuer à poser en termes abstraits les problèmes traditionnels sur le devoir, l'utile, le bien, etc., parce qu'elle ne spécule plus sur des concepts, comme faisaient Socrate, Platon et Aristote, parce qu'elle abandonne les discussions dialectiques pour s'attacher à des problèmes particuliers et précis, qui admettent des solutions vérifiables.

Ce déplacement de l'effort spéculatif provoque naturellement des résistances. Déconcertés, et parfois même inquiets de ne pas retrouver dans la science des mœurs ce qu'ils sont habitués à voir dans les traités de morale, les critiques protestent. Il n'y a rien là que de conforme aux précédents. L'histoire des sciences de la nature nous enseigne qu'elles aussi ont dû lutter longtemps pour se rendre maîtresses de leur objet et de leur méthode. Il leur fallut de longs efforts pour s'affranchir d'une spéculation dialectique et verbale, qui leur déniait la qualité de sciences parce qu'elles ne tenaient compte que des expériences, et ne se proposaient que des questions particulières bien définies.

La résistance nous paraît — peut-être à tort — plus vive encore dans le cas présent, où il s'agit de la morale, et peut-être pourrions-nous, sans trop de peine, démêler les principales causes qui tendent à la prolonger. Sans reprendre ici cette étude, signalons du moins un préjugé qui se retrouve sous beaucoup d'objections qui nous sont faites, et dont presque aucun critique n'est tout à fait exempt. On veut que la spéculation sur la morale soit morale elle-même, et, comme la science des mœurs est aussi dépourvue de ce caractère que peut l'être la physique ou la mécanique, on lui en fait grief. Cependant, quelle raison y a-t-il, *a priori*, pour qu'une science participe aux aspects moraux ou esthétiques de son objet? Attend-on d'un traité de physiologie qu'il soit « vivant », d'un ouvrage d'acoustique qu'il soit « harmonieux »? Considérez les figures d'un livre de biologie : quelle distance n'y a-t-il pas de ces dessins aux fonctions vitales dont ils représentent l'analyse! Pareillement, on s'habituera peu à peu à trouver, dans les ouvrages qui traitent de la science des mœurs, non pas des déduc-

tions abstraites ou des réflexions de moralistes, mais des observations ethnographiques, des réponses à des questionnaires, des courbes statistiques, des colonnes de chiffres, toutes choses qui sont en effet, pour l'appréhension immédiate, extrêmement loin de ce que nous appelons « morale ». Le seul intérêt dont la science, en tant que science, ait à se préoccuper, n'est-il pas d'objectiver le plus parfaitement possible la réalité qu'elle étudie? Ensuite, mais ensuite seulement, on pourra se placer au point de vue de la pratique, et les applications seront, en général, d'autant plus fécondes que la recherche scientifique aura été plus désintéressée.

Cette conception pouvait difficilement trouver grâce aux yeux de critiques qui, loin de distinguer ainsi le point de vue de la spéculation de celui de la pratique, se représentent au contraire la morale comme à la fois théorique et normative, et plus normative encore que théorique. Certains d'entre eux vont même jusqu'à lui demander uniquement de systématiser ce que la conscience commune ordonne. Toute autre recherche leur paraît superflue, pour ne pas dire nuisible. « Comme les savants, écrit M. Cantecor, ne se croient pas obligés de tenir compte, pour décider du vrai, des opinions des Patagons ou des Esquimaux, il serait peut-être temps d'en finir aussi, en morale, avec les histoires de sauvages[1]. » L'intérêt théorique disparaît ici entièrement devant l'intérêt pratique. La morale a pour unique objet de « décider du bien », de ramener à leur principe les devoirs que notre conscience nous dicte. Dès lors, puisque nous ne voulons pas pratiquer la même morale que les Patagons et les Esquimaux, à quoi l'étude de leurs mœurs nous servirait-elle? Nous n'avons que faire d'une science des mœurs, tandis que nous ne pouvons nous passer d'une morale théorique normative : comment consentirions-nous à la substitution qu'on nous propose?

Le dissentiment entre notre critique et nous est donc tel qu'il ne s'agit plus ici, à proprement parler, d'une objection, mais plutôt d'une divergence totale de principes. Et cette divergence devient encore plus éclatante quand M. Cantecor demande si la science des mœurs « répond bien à nos besoins pratiques ». Évidemment non, elle n'y répond pas. Mais, selon nous, elle n'a pas à y répondre. Une science, quelle qu'elle soit, si c'est vraiment une science, répond à notre besoin de connaître, ce qui est tout différent. La science des mœurs a précisément pour objet d'étudier la réalité morale, qui, malgré le préjugé contraire, ne nous est pas plus

1. Cantecor, *Revue philosophique*, avril 1904, p. 390.

connue, avant l'analyse scientifique, que ne l'est la réalité physique. Pour y parvenir, elle n'a pas de meilleur instrument que la méthode comparative, et les « histoires de sauvages » sont aussi indispensables pour la constitution des divers types sociaux que l'étude des organismes inférieurs pour la physiologie humaine. Quant à nos « besoins pratiques », il est juste sans doute qu'ils trouvent satisfaction. Mais ce n'est pas de la science qu'ils peuvent immédiatement l'obtenir.

*
* *

Une autre difficulté, non moins grave que la précédente, a été soulevée. La science des mœurs ne pourrait prétendre à remplacer la morale théorique, non plus parce qu'elle ne nous donnerait pas l'équivalent de cette morale, — raison qui, nous l'avons vu, revient simplement à une fin de non-recevoir, — mais parce que l'idée même de cette science serait irréalisable. L'analogie établie entre la « nature physique » et la « nature morale » serait fausse. Objection décisive, si elle est juste.

M. Fouillée l'exprime ainsi : « La nature physique est fondée indépendamment des individus humains, tandis que c'est nous qui, individuellement ou collectivement, admettons et établissons un ordre moral quelconque, lequel n'existerait pas sans nos consciences et nos volontés[1] ». Cette dernière formule est ambiguë. Selon le sens qu'elle prendra en se précisant, nous l'accepterons ou nous la rejetterons. M. Fouillée veut-il dire que les faits sociaux se manifestent par le moyen de consciences individuelles, et ne se manifestent que dans ces consciences? Nous en tomberons d'accord. Une représentation collective est une représentation qui occupe simultanément les esprits d'un même groupe. Une langue n'existe que dans la pensée des individus plus ou moins nombreux qui la parlent. Une croyance religieuse n'a pas d'autre « lieu » que la conscience de chacun de ceux qui la professent. Jamais la sociologie scientifique n'a songé à nier ces vérités plus qu'évidentes. Il lui suffit que les représentations collectives, les langues, les croyances religieuses, et, en général, les faits sociaux soient régis par un ordre de lois spécifiques, distinctes des autres ordres de lois. — M. Fouillée entend-il que l'ordre moral, dont il parle, c'est-à-dire ce que nous appelons la « nature morale » par analogie avec la nature physique, dépend, pour exister, du consentement exprès des individus, soit isolés,

1. *Revue des Deux Mondes*, 1er oct. 1905, p. 528.

soit réunis? Il nierait alors l'évidence. Personne aujourd'hui ne conteste plus guère que les institutions sociales, telles que la religion et le droit, par exemple, constituent pour les individus d'une société donnée une réalité véritablement objective. Sans doute, elle n'existerait pas sans eux, mais elle ne dépend pas de leur bon vouloir pour exister. Elle s'impose à eux, elle existait avant eux, et elle leur survivra. C'est là un « ordre » qui, pour n'être pas physique, mais « moral », c'est-à-dire pour avoir lieu dans des consciences, n'en présente pas moins les caractères essentiels d'une « nature » dont les faits peuvent être analysés et ramenés à leurs lois. La sociologie est possible, puisqu'elle existe : quel intérêt y aurait-il à revenir, à propos de la science des mœurs, sur ce débat qui paraît épuisé?

Mais, cela dit, nous n'avons garde de méconnaître les différences très marquées qui distinguent la nature morale de la nature physique. Nous ne cherchons pas à confondre et encore moins à identifier ces deux natures. Nous avons voulu seulement, en les désignant du même nom de « nature », appeler l'attention sur un caractère très général qui leur appartient à toutes deux : à savoir que les faits, ici et là, sont régis par des lois que nous ignorons d'abord, et que la recherche scientifique peut seule découvrir. Mais il est trop clair que ce caractère, à lui seul, ne suffirait à les définir ni l'une ni l'autre : il n'exprime que ce qu'elles ont de commun. De même, rien n'est plus loin de notre pensée que de réduire tous les faits de la « nature morale », quels qu'ils soient, à un même type, qui serait nécessairement vague. L'analogie que nous nous sommes efforcé d'établir, loin d'impliquer cet excès de simplification abstraite, nous met au contraire en garde contre lui. Dire que tous les phénomènes de la nature physique sont régis par des lois, est-ce méconnaître ce qu'a de spécifique chaque catégorie de phénomènes, est-ce confondre, par exemple, les faits physiques avec les biologiques? Pareillement, on peut affirmer que tous les phénomènes de la « nature morale » sont, eux aussi, soumis à des lois constantes, sans effacer les différences qui caractérisent les diverses catégories de ces phénomènes, et qui correspondent aux grandes divisions de la sociologie. Nous ne nierons donc point que les faits proprement moraux aient leurs caractères spécifiques, qui les distinguent des faits sociaux les plus voisins (faits juridiques, faits religieux), et davantage encore des faits économiques, linguistiques et autres.

Ces caractères sont si marqués, si importants aux yeux de la conscience individuelle, qu'elle se sent invinciblement portée à y

voir l'essence même du fait moral. Elle répugne d'abord à admettre qu'il puisse se « désubjectiver », et prendre place dans l'ensemble des faits sociaux. Il lui paraît qu'en l'assimilant à eux on le dénature. On ne la tranquillise pas en spécifiant que, lorsque la science traite le fait moral comme un fait social, elle n'a pas la prétention d'en saisir ni d'en exprimer l'essence tout entière, et qu'elle se contente de l'appréhender par ceux de ses caractères qui permettent l'emploi de la méthode comparative. Elle maintient au contraire que le fait moral cesse d'exister aussitôt que l'on cesse de considérer la relation intime de l'agent responsable aux actes qu'il a librement voulus : un fait social, observable du dehors, peut-il avoir rien de commun avec cette relation?

Cette protestation est assez vive, et assez spontanée, pour qu'on soit tenté de lui donner gain de cause. Et, en effet, tant que nous observons les faits moraux dans notre propre conscience, ou chez ceux qui nous entourent, nous en sentons si profondément le caractère original et irréductible, que nous ne pouvons presque pas croire qu'objectivés, ce soient encore les mêmes faits. Il nous semble qu'à être considérés du dehors, ils perdent ce qui en fait la réalité et l'essence. Mais transportons-nous par la pensée dans une société autre que la nôtre, bien que déjà très complexe, telle que la société grecque ancienne, par exemple, ou les sociétés actuelles de l'Extrême-Orient. Nous ne sentons plus aussi vivement les faits qui, pour ces consciences exotiques, sont des faits moraux, et nous concevons sans peine que ce soient des faits sociaux, dont les conditions peuvent être déterminées par une recherche scientifique. Nous admettons qu'un Japonais ou un Annamite ait comme nous une vie morale intérieure, et que néanmoins les faits de cette vie morale puissent être considérés d'un point de vue objectif. Il faut donc l'admettre aussi quand il s'agit de nous, et ne pas être dupe d'une illusion d'optique mentale. Les mêmes considérations qui valent pour une société, valent aussi pour les autres. S'il est vrai, ce qu'on ne peut guère contester, que les différentes séries de faits qui composent la vie d'une société sont solidaires les unes des autres, comment les faits moraux feraient-ils seuls exception? Ne voyons-nous pas, dans l'histoire, qu'ils varient toujours en fonction des faits religieux, juridiques, économiques, etc., qui sont évidemment régis par des lois? Nous avouerons donc, tout en respectant le caractère propre des faits moraux, que la science a le droit de les « désubjectiver » en tant que faits sociaux, et de les incorporer comme tels à la « nature morale » dont elle a pour objet de rechercher les lois.

Il subsiste cependant, selon certains critiques, entre la nature physique et la nature morale une différence telle qu'on ne peut pas conclure de ce qui a été possible pour l'une à ce qui sera possible pour l'autre. La nature physique est fixe. Que nous la connaissions ou que nous l'ignorions, les phénomènes y ont lieu de la même manière, conformément à des lois immuables. Les marées montent et descendent sur les côtes de l'Océan, qu'un astronome les ait calculées ou non, exactement à la même hauteur. Notre science demeure, à l'égard des faits de cet ordre, une dénomination extrinsèque. Nous pouvons mesurer d'avance, au moins dans certains cas, avec toute la précision désirable, l'effet que notre intervention produira dans les phénomènes. Cette sûreté fait notre sécurité et nous permet nombre d'applications heureuses. « Une science et une technique physiques sont possibles, écrit M. Belot, parce que la nature nous est étrangère. C'est parce qu'elle nous ignore que nous pouvons la connaître[1] ».

En est-il de même de la nature morale? — Non, répond M. Belot, et, semble-t-il, aussi M. Fouillée. Selon eux, la connaissance que nous acquérons de la réalité morale fait varier cette réalité même. La réflexion ne peut se porter sur elle sans la modifier. En connaissant ce que nous sommes, nous devenons autres. Nous ne sommes plus ce que nous étions tout à l'heure, quand nous nous ignorions encore. C'est comme si un astronome, en déterminant l'attraction solaire et lunaire, en modifiait la force; comme si un ingénieur, en calculant l'intensité de la pesanteur en un point donné, l'augmentait ou la diminuait. S'il en est ainsi, on ne peut plus évidemment parler de « nature morale ». L'analogie sur laquelle nous nous fondions s'évanouit.

Mais cette objection prouve trop. Pour montrer l'impossibilité de la science des mœurs, et dans l'intérêt de la morale traditionnelle, elle irait jusqu'à soutenir qu'une partie importante des phénomènes de la nature échappe au principe des lois. Cependant M. Fouillée lui-même, et nos critiques en général, se contentent d'ordinaire d'affirmer qu'il n'est pas impossible de concilier ce principe, considéré comme s'appliquant à l'universalité des phénomènes, avec les exigences de la morale, ou, en d'autres termes, que les lois de la nature n'excluent pas la contingence. Nous n'avons pas à discuter cette thèse métaphysique : il nous suffit de remarquer que, si ses partisans ne l'abandonnent pas, l'objection précédente perd presque toute sa portée. Elle ne prouvera plus

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1905, p. 748-9.

que la science des mœurs ou de la nature morale est impossible. Elle fera seulement ressortir une difficulté spéciale, et très grave, particulière à cette science et aux applications qu'on en voudrait tirer. Si vraiment la connaissance ici modifie l'objet même sur lequel elle porte, c'est une complication de plus dont il faut tenir compte, dans une recherche déjà très malaisée : ce n'est pas une raison de renoncer à cette recherche. Une difficulté analogue semblait s'opposer à l'emploi de l'expérimentation en physiologie. Vous voulez, disait-on, obtenir une observation plus rigoureuse des phénomènes biologiques, et votre intervention, si limitée qu'elle soit, a pour effet immédiat de faire varier ces phénomènes et leurs rapports : ce que vous vouliez observer a disparu. En vertu du consensus vital, dès le moment où l'expérimentateur opère, une infinité de modifications se produisent dans l'organisme. L'état chimique du sang, des humeurs, les sécrétions, etc., tout a changé. — Les physiologistes ne se sont pas laissé décourager par ces objections préjudicielles. Ils ont expérimenté, et bien leur en a pris. Pareillement, les sciences de la « nature morale » travaillent à la recherche des lois des faits sociaux, et elles parviennent déjà à des résultats satisfaisants, sans se laisser arrêter par les difficultés inhérentes à la nature de leur objet, en particulier par l'extrême variabilité que signalent M. Belot et M. Fouillée, et que d'ailleurs les faits sociaux ne manifestent pas tous au même degré.

La forme que leur objection a prise vérifie une fois de plus une réflexion profonde d'Auguste Comte au sujet du principe des lois. Ce principe, selon lui, n'est solidement établi que pour les ordres de phénomènes naturels où des lois invariables ont été en effet découvertes. On l'étend, par analogie, aux ordres de phénomènes plus complexes, dont on ne connaît pas encore de lois proprement dites, et on lui donne une valeur universelle. Mais cette « vague anticipation logique » demeure sans valeur comme sans fécondité. Rien ne sert de concevoir, abstraitement, qu'un certain ordre de phénomènes *doit* être soumis à des lois. Cette conception vide ne peut contrebalancer les croyances théologiques et métaphysiques relatives à ces phénomènes, qui ont pour elle la force de la tradition. Celles-ci ne cèdent la place que lorsque les lois ont été *en effet* trouvées et démontrées. Il ne faut donc pas s'étonner si ceux mêmes qui admettent, en principe, la possibilité d'une science naissante, contestent en fait cette possibilité quelques pages plus loin.

Enfin, il est téméraire d'affirmer que les faits d'un certain ordre ne peuvent pas, qu'ils ne pourront jamais être pris d'un biais tel

qu'ils deviennent objets d'une science positive et prêtent à des applications fondées sur cette science. On risque d'être démenti par des découvertes imprévues. Comme celles-ci dépendent, en général, de progrès de méthode, de procédés nouveaux d'analyse et de classification, tant que ces procédés n'ont point paru, on a beau jeu pour proclamer qu'ils ne se produiront pas. Mais cette position n'est pas sûre. On peut en être délogé demain, par l'extension inattendue d'un artifice de méthode, dont souvent celui-même qui l'a inventé, tout entier à son travail de recherche positive, n'avait pas pressenti la portée. Ou bien une découverte se trouve avoir des conséquences inattendues pour des sciences qui n'y paraissaient pas du tout intéressées. Comment les inventeurs de la photographie, par exemple, auraient-ils deviné que leur découverte serait d'un grand prix pour l'astronomie, et qu'elle permettrait la connaissance de corps célestes jusque-là invisibles?

De nos adversaires et de nous, c'est donc nous qui sommes le plus réservés dans nos affirmations. Selon eux, une science des mœurs et une technique fondée sur cette science sont impossibles, à cause des caractères des faits moraux. Impossibles sans doute, si l'on considère ces faits du point de vue où la conscience individuelle les aperçoit et les sent, mais non pas si on les soumet à un clivage qui les rende propres à une élaboration scientifique. Nos critiques affirment de la sociologie ce qui est vrai des sciences morales auxquelles justement la sociologie se substitue. C'est le propre du progrès scientifique de faire apparaître la réalité donnée sous un aspect qui ne pouvait être prévu. Une grande découverte, comme celles de Newton ou de Pasteur, par exemple, oblige leurs contemporains soit à abandonner, soit à réadapter, tout un ensemble d'idées et de croyances : ce ne sont pas des changements sur lesquels on puisse anticiper. — Mais, dira-t-on, vous préjugez bien vous même des résultats qu'obtiendra la science des mœurs! — Non pas; je préjuge seulement qu'elle en obtiendra, et de quelle sorte, en me fondant sur les analogies que permet l'histoire des sciences. Mais je ne préjuge pas quels ils seront, précisément parce que je sais qu'ils sont imprévisibles quant à leur contenu. Nos adversaires soutiennent que cette science n'existera pas, ou, s'ils en admettent l'existence, ils raisonnent comme si elle ne devait rien apporter de vraiment nouveau, rien qui oblige à quitter, ou du moins à modifier, leur attitude mentale actuelle. C'est par là qu'ils sont imprudents, et sourds à la leçon que proclame le passé de l'esprit humain.

*
* *

Soit, disent les critiques. Supposons cette science faite, ou du moins suffisamment avancée. Même dans cette hypothèse (que rien n'oblige à accepter dès à présent), elle ne permet pas de constituer une morale. « Il est sophistique, écrit l'un d'eux [1], de constituer une morale sans finalité... L'auteur de la *Morale et la Science des Mœurs* n'a pas réussi à éviter les jugements de valeur et les préférences sentimentales... La connaissance des lois est la condition nécessaire et non suffisante de notre intervention raisonnée dans les phénomènes moraux. »

En premier lieu, l'objection implique que la science des mœurs devra remplir le double office auquel la morale théorique a suffi jusqu'à présent, c'est-à-dire qu'elle devra être à la fois théorique et normative. Mais faut-il répéter qu'elle n'a rien de commun avec un « traité de morale »? Nous avons essayé de montrer, au contraire, qu'ici comme ailleurs le point de vue théorique, ou l'étude scientifique de la réalité donnée, devait être soigneusement séparé du point de vue pratique, c'est-à-dire de la détermination des fins et des moyens dans l'action; que, jusqu'à présent, cette distinction, pour des raisons fortes et nombreuses, d'ailleurs faciles à expliquer, n'avait pas été réellement faite en morale; mais que le temps paraissait venu de l'établir, dans l'intérêt commun de notre savoir et de notre pouvoir. Accordons que l'auteur de l'objection ait raison, et qu'il soit impossible de constituer une morale sans faire appel à des jugements de valeur. Cela ne touche que celui qui veut constituer une morale. Nous n'ambitionnons rien de tel. Le but où nous tendons est tout autre. Nous cherchons à fonder une science qui ait la « nature morale » pour objet, et, s'il se peut, un art moral rationnel, qui tire des applications de cette science.

Mais, insiste-t-on, c'est ici précisément que des considérations de finalité, que des jugements de valeur devront intervenir. Comment chercher des applications, sans avoir réfléchi sur les fins et choisi celles que l'on voudra poursuivre? Pour les sciences de la nature physique, le problème est aussitôt résolu que posé. Aucune hésitation n'est possible. Les sciences médicales servent à combattre la maladie et à protéger la santé. Les sciences physiques et mécaniques servent à domestiquer les forces naturelles et à économiser le travail humain. Mais les sciences de la réalité morale, à quoi les appliquerons-nous? Une spéculation d'un autre ordre sera évidem-

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1903.

ment nécessaire pour démontrer que telle fin est préférable à telle autre, au point de vue de l'individu ou au point de vue de la société. Il faudra établir une échelle de valeurs. La science des mœurs, par définition, est hors d'état de le faire. Sa fonction unique est d'analyser la réalité donnée. En sorte que, en l'absence de la morale théorique qu'elle prétendait remplacer, cette science des mœurs restera inutilisable. La morale théorique actuelle essaie au moins de déterminer le fondement de l'obligation morale, l'objet suprême de notre activité, les rapports des tendances égoïstes et des sentiments altruistes. La science des mœurs n'en fait rien. Supposons-la achevée : elle ne nous est d'aucun secours en présence de ces problèmes. Mais si elle ne nous sert pas à les résoudre, nous ne pouvons pas non plus nous servir d'elle : car, pour l'employer, nous devrions d'abord savoir à quoi.

L'objection est spécieuse. Elle exprime, sous un aspect nouveau et saisissant, le trouble que produit la substitution de la science des mœurs à la morale théorique, et les difficultés d'une transition qui n'est pourtant pas aussi brusque qu'elle peut le paraître.

Ici encore, l'histoire de la philosophie et des sciences nous fournira une analogie précieuse. Quand les sciences positives de la nature physique se sont définitivement substituées à la spéculation dialectique qui les avait précédées, en ont-elles accepté l'héritage entier? Ont-elles repris à leur compte, sous une forme nouvelle, tous les problèmes auparavant agités? Certes non. De ces problèmes, elles ont retenu seulement ceux qui relevaient de la méthode expérimentale et du calcul. Quant aux autres, aux problèmes transcendants, elles les ont considérés comme hors de portée, et elles se sont abstenues d'y toucher. Mais elles n'ont pas nié pour cela qu'ils existassent, ni interdit à une autre sorte de spéculation de les aborder. De quel droit, au nom de quels principes l'auraient-elles fait? Le physicien ne spécule pas sur l'essence de la matière ou de la force, ni le biologiste sur l'essence de la vie : mais tous deux reconnaissent qu'il est loisible au métaphysicien de s'y risquer. Un processus semblable de différentiation se produit lorsque les sciences de la nature morale remplacent la spéculation dialectique. Ces sciences, positives par la conception de leur objet et par la pratique de leur méthode, ne retiennent pas non plus tous les problèmes traités par cette spéculation. Mais elles ne prononcent pas une sorte d'interdit sur ceux qu'elles abandonnent. Pourquoi se donneraient-elles l'air de mériter le reproche que fait J. S. Mill à Auguste Comte, de ne pas vouloir laisser de questions ouvertes? Libre à la métaphysique, ou, si l'on nous permet le mot,

à la métamorale, de s'attacher aux problèmes de la destinée de l'homme, du souverain bien, etc., et de continuer à y appliquer sa méthode traditionnelle.

Quant à prétendre qu'ils doivent être résolus d'abord, pour que la science positive puisse recevoir des applications, c'est ne tenir aucun compte de la différentiation que nous venons de rappeler. C'est admettre implicitement que, si la science des mœurs était faite, nous nous poserions encore, et dans les mêmes termes, les problèmes bâtards, à la fois théoriques et pratiques, sur lesquels spéculent les traités de morale. Je m'y refuse pour ma part. Le concept de cette science, qui est vide pour vous, est plein pour moi. La réalité morale qui en fait l'objet, je la considère vraiment comme une « nature », qui m'est familière sans doute, mais qui ne m'en est pas moins inconnue, et dont j'ignore les lois. Par suite, les questions que la spéculation morale a posées jusqu'à présent au sujet de cette réalité portent nécessairement la marque de notre ignorance : j'ai les plus fortes raisons de douter qu'elles se posent encore de la même façon, quand celle-ci aura disparu, ou sensiblement diminué. A l'heure actuelle, la morale traite surtout des questions relatives aux fins les plus hautes, et rien n'est plus naturel. La tradition, les exigences du sentiment, les besoins logiques de l'entendement, tout conspire à mettre au premier plan ce genre de questions. Faut-il poursuivre le bonheur, individuel ou social? Quel idéal moral faut-il se proposer? Quel est le but suprême de l'activité humaine, etc? Tout serait gagné, pense-t-on, si l'on trouvait une réponse définitive à ces problèmes, et aujourd'hui encore des philosophes se flattent d'y apporter de véritables démonstrations.

Mais cette confiance en la méthode dialectique, peu justifiée d'ailleurs jusqu'à présent par le succès, prouve seulement combien certaines habitudes d'esprit sont difficiles à déraciner. Elle méconnaît qu'il existe une réalité morale extrêmement complexe, dont nous ne pouvons pas espérer découvrir les lois par une analyse abstraite, et par une simple manipulation de concepts. Si elle fait une place à la science positive de cette réalité, c'est une place subordonnée. Elle lui assigne pour rôle d'indiquer les moyens les plus propres à atteindre les fins qui auront été déterminées par la spéculation morale. Mais cette conception, pour employer une expression anglaise, est tout à fait *preposterous*. C'est la science, au contraire, qui, en nous apprenant peu à peu à discerner ce qui est possible pour nous, de ce qui ne l'est pas, fera apparaître en même temps quelles fins il est raisonnable de poursuivre.

Réserve est faite, bien entendu, des fins qui sont tellement universelles et instinctives, que sans elles il ne pourrait être question ni d'une réalité morale, ni d'une science de cette réalité, ni d'applications de cette science. On prend pour accordé que les individus et les sociétés veulent vivre, et vivre le mieux possible, au sens le plus général du mot. Il n'est pas absurde, sans doute, de soutenir que les sociétés et les individus feraient mieux de ne pas le vouloir, et Schopenhauer a employé un admirable talent à défendre cette thèse : mais c'est une question métaphysique au premier chef. La science a le droit de postuler ce genre de fins universelles, et c'est de son progrès que dépendra ensuite la détermination de fins plus précises.

Faut-il montrer que ces fins varient nécessairement avec l'état de nos connaissances? Tant que celles-ci consistent en un mélange d'observations plus ou moins rigoureuses et de conceptions d'origine subjective, les fins gardent un caractère abstrait et chimérique. Avant que les sciences de la nature fussent définitivement constituées, et en état de porter des fruits, pouvait-on avoir seulement l'idée des fins positives qu'elles permettent aujourd'hui de poursuivre et d'atteindre? Une de ces fins qui nous paraissent aujourd'hui le plus naturelles, tellement nous y sommes habitués par le spectacle de ce qui nous entoure, c'est la substitution de la machine à l'homme. La pesanteur, la vapeur, l'électricité, doivent travailler pour nous. Pourtant, c'est une fin dont les sociétés antiques se sont peu préoccupées. Elles se contentaient, pour presque tous les travaux, de la main-d'œuvre fournie par les esclaves et par les petits artisans. Qui a suggéré aux sociétés modernes de l'Occident la poursuite de cette fin nouvelle, dont les conséquences sociales porteront si loin? Elle provient d'un ensemble de causes complexes, mais avant tout du développement des sciences mathématiques et physiques, qui a permis la construction de machines dont l'antiquité ne pouvait avoir ni l'idée ni le désir. Est-il téméraire d'augurer qu'un processus analogue se produira au sujet de la nature morale? Aujourd'hui, la morale théorique spécule encore en vue d'établir une échelle des fins qui nous apparaissent comme désirables, belles ou rationnelles, indépendamment de toute connaissance positive autre que l'analyse de la nature humaine en général. Mais que la science de la réalité morale se développe comme ont fait les sciences physiques depuis le XVI[e] siècle : elle fournira sur cette réalité des prises dont nous n'avons pas, dont nous ne pouvons pas avoir actuellement l'idée, et ces prises à leur tour suggéreront des fins à poursuivre qu'aujourd'hui nous ne

pouvons pas non plus concevoir. Comparées à celles dont traitent les morales théoriques, ces fins seront sans doute plus spéciales et plus modestes; mais ce qu'elles perdront en généralité elles le gagneront en efficacité. Au lieu de s'imposer à « tout être libre et raisonnable », elles présenteront probablement la même variété que les types sociaux. Disons seulement, sans nous hasarder à des prévisions trop aventureuses, que les fins qui seront alors conçues et poursuivies ne dépendront plus, pour être déterminées, de la spéculation métaphysique.

L'objection principale écartée, les difficultés secondaires du même ordre s'effacent en même temps. Nous avons fait voir que nous n'essayons point de « constituer une morale sans finalité ». Peu importe, après cela, que nous n'ayons pas réussi à éviter les « jugements de valeur » et les « préférences sentimentales ». Pourquoi d'ailleurs nous interdirions-nous les considérations de finalité, si l'objet de notre science les comporte? Elles peuvent être un auxiliaire très utile de la recherche. Les sciences biologiques ne se font pas faute de l'employer. Les sociétés diffèrent sans doute des organismes vivants, mais elles présentent du moins ce caractère commun avec eux qu'en vertu d'un consensus intime, les parties et le tout s'y commandent réciproquement. Rien n'empêche donc que les sciences de la réalité morale ne se servent aussi des considérations de finalité comme d'un procédé heuristique. Quant aux jugements de valeur, il faut distinguer s'ils sont relatifs ou absolus. La science positive doit s'abstenir de ceux qui prétendraient être absolus et assigner des valeurs d'ordre transcendant. Mais peut-on lui dénier le droit de formuler des jugements de valeur relatifs? Quand la science biologique remarque que dans le corps humain actuel il y a un grand nombre d'organes inutiles, dont quelques-uns deviennent souvent dangereux, elle prononce un jugement de valeur, qui est parfaitement légitime. De même, la science des mœurs pourra observer que telle règle actuellement en vigueur, et obligatoire, dans une société donnée, y est nuisible : elle formulera ainsi un jugement de valeur, sans excéder ce qui lui est permis. Il n'est que trop vrai que toutes les sociétés existantes ont besoin d'être « améliorées ». La science a le droit d'en constater les imperfections : trop heureuse si elle permettait aussi de prescrire un moyen sûr d'y remédier.

II

L'idée d'une science des mœurs substituée à la morale théorique ne heurte pas seulement d'antiques habitudes d'esprit. Elle éveille

aussi des inquiétudes au point de vue social. A entendre dire que les faits moraux sont des faits sociaux, que toutes les morales sont naturelles, que chacune d'elles est fonction des autres séries de faits dans la société où on l'observe, plus d'un critique se demande si la doctrine nouvelle, déjà peu rassurante au point de vue théorique, ne met pas en péril la moralité elle-même. Elle ne serait pas seulement aventureuse et inexacte, elle serait en outre dangereuse et subversive. Tous, il est vrai, n'expriment pas ces craintes : on les rencontre néanmoins souvent. M. Fouillée les a développées longuement, en s'appuyant sur la loi énoncée par Guyau : « La réflexion dissout l'instinct ». Il estime que cette doctrine conduit au « scepticisme moral ». Il proclame que l'humanité ne se contentera jamais d'une « morale par provision [1] ». Selon M. Cantecor, « nous voilà démunis de toute règle [2] ». M. Belot n'est pas moins affirmatif. « Il est contradictoire de vouloir instruire une société du caractère provisoire de sa morale, et d'espérer en même temps qu'elle ne s'en apercevra pas... C'est la pioche du démolisseur... C'est pour la société une euthanasie morale [3] ».

Ce genre d'argument fait beaucoup d'impression. On peut considérer comme de bonne guerre d'y avoir recours. Mais il est moins sûr qu'il ne paraît d'abord, et il relève plutôt de la polémique que de la discussion scientifique. Il a le défaut d'être indirect. Pour réfuter une doctrine qui prétend démontrer qu'elle est vraie, il faudrait prouver qu'elle est fausse. On lui objecte que, *si* elle était vraie, les conséquences en seraient fâcheuses, et qu'il vaut donc mieux qu'elle ne le soit pas. Mais cette préférence sentimentale ne change rien à la réalité des choses. Si la doctrine est vraie, il sera bien difficile, à la longue, de l'empêcher d'évincer les autres. Le meilleur parti à prendre, dans ce cas, serait de l'accepter, et de parer de son mieux aux conséquences que l'on redoute. Au reste, l'expérience a montré qu'une réfutation par les conséquences peut tout au plus arrêter la diffusion d'une doctrine vraie, et jeter la défaveur sur les premiers qui la soutiennent. Elle ne fait que retarder ainsi une victoire qu'elle n'empêche pas.

Mais laissons ce point préliminaire. A ces appréhensions, dans la mesure où elles sont sincères, on répondra qu'elles proviennent d'une illusion où les philosophes se sont complu, sans grand dommage d'ailleurs, excepté pour leurs systèmes. Ils croient *fonder* la morale, au sens plein du mot, ils croient aussi que si ce

1. *Revue des Deux Mondes*, octobre 1905, p. 539, 541, 543.
2. *Revue philosophique*, mars 1904, p. 236.
3. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1905, p. 582.

fondement vient à manquer, la moralité va disparaître. En vain nous avons essayé de montrer que la morale, en ce sens, n'a pas plus besoin d'être *fondée* que la nature, et que si les philosophes ne font pas la morale, ils ne la défont pas non plus. Les critiques répliquent que des règles morales dont les hommes connaîtraient la nature relative et provisoire perdraient nécessairement leur autorité et ne sauraient plus imposer le respect. La science des mœurs serait mortelle à la conscience morale.

Appelons-en aux faits, et prenons pour exemple des obligations auxquelles nous nous conformons tous ou presque tous avec une grande régularité : les obligations de politesse et les égards pour autrui qui sont de règle dans le groupe social où nous vivons. Nous les observons parce que nous y avons été pliés dès l'enfance, parce que nous sentons qu'à les violer nous éprouverions une sorte de disgrâce, et que nous nous exposerions à des ennuis fort désagréables. Supposons maintenant que la science nous révèle l'origine de ces obligations, leur rapport avec les conditions générales de notre société, et même le caractère fortuit de la plupart d'entre elles, qui auraient pu ne pas exister, ou être différentes, et qui sont autres en effet chez d'autres peuples. Quel effet cette connaissance aura-t-elle sur notre conduite? Cesserons nous d'observer ces règles? En perdrons nous le respect? Évidemment non. Et là où le respect des règles mondaines prend la forme du snobisme, cette connaissance pourra-t-elle rien contre lui? Il est donc certain que les forces qui assurent l'obéissance volontaire à ces prescriptions ne dépendent point de l'ignorance où nous sommes de leur origine, et ne sont pas paralysées, ni même affaiblies, quand cette ignorance se dissipe.

Mais, dira-t-on, ce ne sont là que des convenances et des usages, c'est-à-dire quelque chose d'extérieur, où la conscience morale n'est pas intéressée, et où notre avantage personnel pousse presque toujours à l'observation des règles. Il en va autrement des vrais devoirs. — Se pourrait-il donc que les simples formalités de la vie sociale eussent une assiette plus solide que les obligations morales qui en assurent la durée? Il n'en est rien, et l'expérience témoigne pour celles-ci exactement comme pour les autres. Soit, par exemple, le devoir de sacrifier à la justice l'intérêt personnel, de rendre à la vérité un témoignage qui déplaira à ceux dont on dépend Un homme honnête et courageux parlera. Un homme faible ou malhonnête se taira. Qu'il prenne l'un ou l'autre parti, c'est une question d'espèce : il aura toujours senti l'obligation. Croit-on que la connaissance scientifique des lois qui régissent les faits moraux, et du

caractère relatif de toute morale, fasse qu'il ne la sente plus, ou qu'il la considère comme négligeable? On imagine aisément des influences qui, dans des circonstances données, étouffent la voix de la conscience : la contagion du mauvais exemple, l'esprit de corps, la pression de l'opinion publique, la crainte de se compromettre, d'autres encore. Mais on ne voit pas comment une connaissance purement théorique pourrait contrebalancer la force du sentiment moral. Il faudrait, pour cela, que cette force fût simplement apparente et à la merci d'un changement d'opinion. Et c'est bien ce qu'implique l'objection qui nous est faite. Comme la moralité s'exprime dans les consciences par des impératifs, on soutient qu'elle appartient à la catégorie du devoir-être, et non à celle de l'être. On en méconnaît la réalité sociale, en même temps que l'on accuse ceux qui veulent la faire considérer comme existante en fait, de la dénaturer ou même de la détruire.

Ainsi la moralité, et par conséquent la persistance d'une société composée d'êtres moraux, seraient suspendues à l'ignorance où chacun d'eux doit rester des conditions d'existence objectives de cette moralité! L'homme peut connaître la nature inorganique, il peut connaître la nature vivante, il peut même connaître la nature sociale tant qu'il n'y considère que des faits comme les faits économiques, juridiques, linguistiques, etc. Ces sciences lui sont profitables. Indépendamment des applications qu'il en peut tirer, elles constituent le développement même de sa raison. Il n'y a que la réalité morale proprement dite qu'il ne doit pas connaître scientifiquement, sous peine de la faire évanouir! Pourquoi cette exception, si ce n'est parce que justement elle n'est pas conçue comme une réalité?

Comme la représentation des faits moraux que suppose cette conception est incomplète et tronquée! Elle ne veut considérer que le caractère d'obligation sous lequel ils se présentent à la conscience individuelle. Mais ce caractère, qui les fait admirablement discerner du point de vue de l'action, ne suffit pas à les définir d'un point de vue objectif, et ne nous révèle pas leurs conditions réelles d'existence. Pour prendre une comparaison, d'ailleurs fort grossière, quand nous éprouvons une douleur physique, nous savons, à n'en pas douter, que nous l'éprouvons, et que quelque chose n'est pas en ordre, dans notre corps. Mais, pour le médecin qui nous examine, cette douleur, si vive qu'elle soit, n'est qu'un symptôme. Elle est moins importante que tel ou tel signe objectif, qui le renseigne sur la nature du mal, dont le symptôme douleur ne donne aucune idée. De même, le symptôme conscience est le

signe infaillible, pour chacun de nous, qu'une question de nature morale s'est présentée à lui. Mais c'est une illusion de croire que ce symptôme exprime le fait moral dans son entier, et qu'il en constitue l'essence. C'est oublier tout ce que ce fait implique nécessairement de social, comme le praticien qui ne s'arrêterait qu'au symptôme douleur, méconnaîtrait les causes de ce symptôme même, et se mettrait hors d'état de diagnostiquer et de traiter le mal.

Ceux qui prétendent que nous tendons à détruire la moralité sont donc justement ceux qui n'admettent point qu'elle soit une réalité. Ils nous reprochent d'en faire quelque chose qui ne se définisse pas uniquement par l'acte volontaire de l'individu obéissant à sa conscience. Ils ne voient pas que cette conscience, que l'idéal moral d'un homme, si haut qu'il soit, ne sont pas son œuvre à lui seul, ne sont pour ainsi dire jamais son œuvre que pour une part infinitésimale. Comme la langue qu'il parle, comme la religion qu'il professe, comme la science qu'il possède, ils sont le résultat d'une participation constante à une réalité sociale qui le dépasse infiniment, qui existait avant lui, et qui lui survivra. Nous serions donc en droit de soutenir que c'est nous, et non pas nos adversaires, qui considérons la moralité comme indestructible, puisque selon nous elle repose sur une base sociale qui ne peut jamais lui manquer, bien qu'elle varie, très lentement d'ailleurs, en fonction des autres séries de faits sociaux. Selon eux, elle n'a qu'une existence précaire, et les plus grands dangers la menacent, si les hommes se persuadent jamais qu'elle a une origine sociale. Selon nous, elle fait partie d'une « nature » comparable, sous certaines réserves, à la nature physique, et, comme telle, elle n'a rien à redouter de la connaissance scientifique que nous pouvons en acquérir. Nous ne contestons pas « l'action récurrente » de cette connaissance sur la réalité qu'elle étudie, mais nous savons que cette réalité est assez solide pour subir cette action sans y succomber.

∴

Peut-être cependant y a-t-il des raisons plus profondes au malaise que traduisent les critiques, quand ils assurent que, définir les faits moraux comme des faits sociaux, concevoir une « nature morale » analogue à la « nature physique », étudier l'une comme l'autre d'un point de vue objectif, tout cela dissimule mal « la pioche du démolisseur ». Il ne suffit pas de montrer que ces craintes sont vaines, et que les conséquences redoutées ne se produiront pas. Il faut,

en outre, faire voir pourquoi ces craintes sont si vives et si persistantes. Une première explication se présente tout de suite à l'esprit : l'extrême sensibilité de la conscience commune dès que la morale est en jeu. La conception traditionnelle de la morale participe du caractère sacré de son objet. Qu'une doctrine nouvelle heurte cette conception, la conscience commune réagit aussitôt avec force. Tant que les sentiments ainsi provoqués demeurent intenses, les arguments les plus décisifs parviennent difficilement à se faire écouter.

En second lieu, la morale, dans notre société, est étroitement liée à la religion. Elles semblent se prêter un mutuel appui, et lutter parfois toutes deux contre les mêmes ennemis. Nous voyons la morale enseignée souvent au nom du dogme religieux, et le dogme défendu contre les impies dans l'intérêt de la morale. L'évolution des doctrines religieuses touche donc de très près la morale. Or rien n'est plus intolérable, pour une religion révélée, que d'être replacée par l'histoire, par l'exégèse, par la sociologie, dans le cours des événements humains. Il semble qu'en perdant son caractère surnaturel, elle perde tout, et jusqu'à sa raison d'être : c'est du moins ce que croient la plupart de ses adversaires, et beaucoup de ses défenseurs. Que maintenant la morale soit conçue comme une sorte de religion laïque, où le Devoir, mystère auguste et incompréhensible, tient la place de Dieu, combien l'expérience douloureuse faite depuis deux siècles par la religion positive ne devra-t-elle pas exciter les craintes et exaspérer les résistances des théoriciens de la morale ainsi comprise? Quand ils entendent parler de « science des mœurs », de méthode comparative appliquée à la réalité morale, ils pressentent que le même procès va se dérouler, et qu'ici encore la théologie pâtira du développement du savoir rationnel. C'est pourquoi ils ne veulent pas être rassurés. Rien ne leur ôtera de l'esprit que, constituer une science objective des mœurs, c'est agir en ennemi, déclaré ou masqué, de la morale. Mais il n'y a de menacé, en fait, que la conception mystique et théologique de la morale, non la morale elle-même. Nous avons vu tout à l'heure que la science ne pouvait avoir pour effet de faire évanouir la réalité ni les caractères propres des faits moraux. Elle s'efforce, au contraire, d'en dégager les conditions d'existence sans les dénaturer. Pour en chercher les lois, et pour en déterminer les rapports avec les autres séries de faits de la « nature morale », il faut bien sans doute qu'elle les « désubjective ». Mais cette objectivation serait sans valeur, si elle mutilait la réalité qu'il s'agit de connaître, et si, pour nous procurer la science des faits

moraux, elle commençait par les dépouiller de ce qu'il y a en eux de proprement moral.

Il est vrai que certaines doctrines philosophiques ont tenté de rendre compte de ce caractère spécifique au moyen de l'association des idées, de l'éducation, de la tradition, de l'habitude acquise, comme elles essayaient, par une sorte de chimie mentale, d'engendrer l'espace en partant d'éléments inétendus. C'était, en un sens, faire disparaître la moralité en l'expliquant. Ces tentatives n'ont pas réussi, et elles paraissent assez abandonnées aujourd'hui. Elles auraient pu, à la rigueur, justifier en quelque mesure les craintes exprimées par leurs adversaires. C'est à elles surtout que s'adressait la critique de Guyau. Pourtant, même au moment où elles trouvaient faveur, aucune conséquence fâcheuse pour la morale existante était-elle vraiment à redouter? Il n'y a guère eu d'hommes plus scrupuleux, plus respectueux du devoir tel qu'ils le comprenaient, ou plutôt, tel que leur conscience le leur dictait, que les deux représentants les plus convaincus de cette doctrine, James et John Stuart Mill; et l'on ne saurait dire que le cercle de ceux qui ont subi leur influence y ait perdu de sa valeur morale. Le contraire serait plutôt vrai. — Inconséquence, dira-t-on, et qui ne prouve rien : les hommes valaient mieux que leur doctrine. — Mais il n'est pas besoin d'invoquer ici une inconséquence. Leur effort, d'ailleurs malheureux, pour « expliquer » le sentiment de l'obligation morale par une théorie associationniste, provenait lui-même du sentiment très vif de leur devoir social. Ils se considéraient comme obligés de promouvoir la vérité philosophique de toutes leurs forces, et de substituer des jugements rationnels aux croyances mystiques qui ne se justifient pas logiquement. Et pour expliquer à son tour cette obligation, il suffirait d'analyser, outre le caractère individuel des deux Mill — élément qu'on ne peut négliger dans l'examen de cas particuliers, — la « réalité morale » de leur temps et surtout l'idéal social qui leur était commun avec l'école de Bentham.

Ces doctrines n'ont donc pas, en fait, des conséquences aussi fâcheuses que leurs adversaires l'ont dit. A plus forte raison ne devrait-on rien craindre de la recherche scientifique qui, procédant par une tout autre méthode, ne risque pas de méconnaître ce qui est spécifiquement moral en l'expliquant. — Mais, dit M. Fouillée, avec Guyau, il n'en reste pas moins que la réflexion dissout l'instinct. — Il n'est pas sûr que ce soit vrai de tous les instincts. Et le sentiment du devoir ne saurait être assimilé à l'instinct. Il en a sans doute l'impérativité et la spontanéité apparente. Mais, par

ailleurs, il implique souvent une réflexion, une possession de soi, un effort conscient, qui en font l'expression la plus parfaite, la plus sublime parfois de la personnalité, c'est-à-dire juste l'opposé d'un instinct.

Sous cette idée, que la conscience morale participe de la nature de l'instinct, et peut être dissoute comme lui par la réflexion, ne reconnait-on pas une conception assez analogue à la célèbre théorie de l'amour chez Schopenhauer? L'amour serait, comme on sait, une duperie savamment organisée par le génie de l'espèce, qui parvient à ses fins aux dépens de l'individu, au moment même où celui-ci croit toucher à son propre bonheur. De même, la moralité dissimulerait une ruse providentiellement aménagée pour maintenir l'ordre social. Cette ruse dévoilée, tout serait perdu. L'individu ne préférerait plus la sublimité du sacrifice moral à la satisfaction de ses penchants égoïstes. Détrompé, il se refuserait à être « dupe » plus longtemps : c'est le mot de Renan. Mais cette métaphysique schopenhauerienne est moins convaincante qu'ingénieuse. Le fondement de la moralité est heureusement plus solide. Il est inséparable de la structure même de chaque société. La morale d'un groupe social, comme sa langue et ses institutions, naît avec lui, se développe et évolue avec lui, et ne disparaît qu'avec lui.

*
* *

Cependant, si la morale est « fonction » de la société où elle apparaît, elle varie nécessairement avec cette société. Elle est autre dans une société d'un autre type. Elle est différente même dans une société donnée à des époques différentes, ou, à une même époque, pour des classes différentes. Comment, dans une conception de ce genre, le devoir peut-il conserver son autorité? Comment lui sacrifier sa vie, en se disant que quelques siècles plus tôt ou plus tard, ce sacrifice n'aurait pas été exigé, n'aurait peut-être pas eu de sens? On respectera encore l'ordre de la conscience, par la force de l'habitude acquise, quand il n'en coûtera pas beaucoup. Mais si l'effort demandé est trop pénible, le devoir aura le dessous. Et ainsi, malgré les explications que nous avons données, la tentative d'une science naturelle des faits moraux reste un danger mortel pour la moralité.

A quoi l'on peut répondre :

1° La variabilité des devoirs dans le temps, la diversité des morales dans les diverses sociétés humaines est un fait, dont il

faut bien s'accommoder. Personne aujourd'hui ne le conteste plus. Ceux mêmes qui admettent une morale naturelle, identique pour tous les hommes, avouent qu'elle n'est universelle qu'en puissance, et qu'en fait, les civilisations étant différentes, leurs morales le sont aussi. Cette constatation nous suffit. Nous n'avons même aucune raison de mettre en doute que, si toutes les sociétés humaines étaient semblables, elles pratiqueraient la même morale. Rien ne s'accorde mieux avec notre conception, qui voit dans la morale une « fonction » de l'ensemble des autres institutions sociales. Seulement, nos critiques s'attachent presque exclusivement à cette morale universelle hypothétique, accoutumés qu'ils sont à spéculer sur l'homme en général, tandis qu'à nos yeux l'important est d'étudier d'abord la réalité morale dans sa diversité donnée, c'est-à-dire les divers types sociaux qui existent ou ont existé. Toujours est-il que, d'un commun accord, il est reconnu que les règles morales sont relatives et provisoires, si l'on prend un champ de comparaison assez étendu. Pourquoi soutenir alors que la relativité de ces règles est incompatible avec le respect qu'elles exigent?

Sans revenir aux arguments déjà produits, l'expérience prouve, au contraire, que le caractère local et temporaire d'un devoir peut être connu, sans que ce devoir cesse d'être senti comme obligatoire. Par exemple, il y a seulement quelques siècles, quand une épidémie éclatait dans une ville, les médecins s'enfuyaient comme les autres, s'ils craignaient d'y succomber. Tout le monde le trouvait naturel, personne n'aurait songé à leur en faire un crime, et leur conscience ne leur reprochait rien. Aujourd'hui, un médecin qui se sauverait quand la peste ou le choléra se déclare, manquerait à un de ses devoirs les plus impérieux. Il serait sévèrement condamné par l'opinion publique, par la conscience de ses confrères et par la sienne propre. Supposez qu'il sache qu'à l'époque de la grande peste de Londres les médecins ont pu s'enfuir en toute conscience, et qu'il prévoie un temps où ce devoir ne s'imposera plus : en quoi cette connaissance affaiblira-t-elle l'obligation professionnelle qui s'impose à lui? Il se dira, certainement, que s'il avait vécu au temps de la peste de Londres, sa conscience n'aurait pas été plus exigeante que celle de ses confrères; mais que, vivant au XX[e] siècle, il ne peut se dérober aux devoirs qui lui sont dictés par sa conscience actuelle. Voilà ce que nous entendons par la « réalité » objective de la morale, réalité qui n'a rien à craindre des recherches des savants non plus que des théories des philosophes, précisément parce que sa nature sociale en fonde l'objectivité.

Il semblerait, à entendre nos critiques, qu'une règle morale dût perdre toute chance d'être observée, du jour où ceux qui s'y conforment s'apercevraient qu'elle n'est pas une injonction formulée de toute éternité par un pouvoir qui exige d'eux une obéissance passive. Mais il n'en est rien. On pourrait, sans paradoxe, soutenir la thèse contraire. Dans toute société humaine, dans la nôtre en particulier, si avancée qu'elle se croie, il subsiste nombre de règles dont on a beau savoir qu'elles sont aujourd'hui sans raison et sans utilité : elles n'en continuent pas moins d'être observées, et par ceux qui en souffrent autant que par ceux qui en profitent. Qui sait si l'une des formes du progrès qu'on peut espérer de la science ne sera pas la disparition de ces impératifs périmés et néanmoins respectés?

2° On oppose l'un à l'autre le devoir senti comme absolu, catégorique, et, comme tel, imposant le respect à la conscience individuelle, — et le devoir connu comme relatif, provisoire, et perdant comme tel son droit à ce respect, même si en fait il l'obtient pendant quelque temps encore. Mais l'antithèse est factice. Elle ne répond pas à la réalité des faits. Non seulement le devoir, même connu comme relatif, peut continuer à être respecté et obéi; mais, entre les termes extrêmes, un très grand nombre de termes moyens peuvent s'insérer. Entre les prescriptions de la mode, qui durent une année ou changent avec les saisons, et les devoirs relatifs à la famille, qui mettent des siècles à varier, il y a place pour des obligations qui présentent tous les degrés possibles de stabilité. La qualification de « provisoire » ne convient pas à toutes exactement dans le même sens. Sans doute, la morale d'une société est relative à sa structure, au type auquel elle appartient, au stade actuel de son développement, etc. Elle est donc destinée à varier, et, en ce sens, elle est provisoire : mais provisoire comme son droit, comme sa religion, comme la langue qu'elle parle. Un provisoire qui s'étend ainsi sur une longue suite de générations équivaut, pour la courte vie d'un individu, à du définitif. Il s'impose à lui, comme l'expérience le prouve, sous la forme d'obligations nettement impératives. Et si l'on ne voit pas bien comment il dépendrait de l'individu de changer tout d'un coup la langue qu'il a apprise sur les lèvres de sa mère, on ne conçoit pas davantage qu'il puisse vivre moralement d'après des règles tout autres que celles qui sont obligatoires dans la société où il est devenu homme. Les consciences les plus promptes à s'alarmer peuvent donc se tranquilliser. Le caractère relatif et provisoire de toute morale, ainsi entendu — et c'est en ce sens seulement que la

science des mœurs l'implique, — ne compromet pas la stabilité de la moralité existante.

III

Après s'être défendue d'être subversive au point de vue social, et de porter sur la morale « la pioche du démolisseur », il est assez étrange que la conception d'une science des mœurs et d'un art moral rationnel doive répondre à une objection toute contraire. On lui reproche cependant de conduire à « l'impossibilité de procurer ou même de concevoir un progrès social », à « une attitude purement passive et expectante qui laisserait tout au plus subsister la *vis medicatrix naturæ* », bref, à « un conservatisme absolu [1] ». L'une de ces objections, semble-t-il, devrait exclure l'autre. Si la doctrine tend au maintien indéfini de l'état actuel de la société, comment peut-elle en même temps agir à la façon d'un ferment énergique ou d'un dissolvant?

Toutefois, en un sens, les deux objections ne sont pas inconciliables. L'affaiblissement de la moralité est une conséquence de la doctrine, qui, selon les critiques, en résultera *en fait*; le conservatisme absolu est une attitude que le partisan de la doctrine *devrait* observer, s'il était fidèle à ses principes. La première objection considère la conscience morale individuelle; la seconde se rapporte à l'action sociale. Et pourquoi la science des mœurs aboutit-elle ici à une « attitude purement passive et expectante »? C'est qu'elle subordonne toute intervention dans les faits sociaux à la science de ces faits. Or nous sommes loin d'avoir porté cette science au point qu'il faudrait pour que des applications fussent possibles. Donc, dans l'ignorance où nous sommes encore, et qui peut durer des siècles, la prudence conseille de s'abstenir. Notre intervention courrait risque de produire des effets tout autres que ceux que nous attendons. Puisque l'état de chaque société est, à chaque moment, « aussi bon et aussi mauvais qu'il peut être », le plus sage est de ne rien faire. La doctrine serait ainsi, de ce point de vue, ultra-conservatrice, et, pourrait-on dire, quiétiste.

Les auteurs de l'objection oublient, ici encore, que nous nous sommes efforcé, avant tout, de distinguer le plus parfaitement possible le point de vue de la connaissance et le point de vue de la pratique. A leurs yeux, l'urgence de certains problèmes sociaux exige que la science, si elle existe, en fournisse dès aujourd'hui

1. Belot, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1905, p. 586.

une solution satisfaisante. Si la science s'en avoue incapable, à quoi sert-elle? On ne lui fait pas crédit. Il faut, comme dit M. Cantecor, qu'elle réponde à nos besoins pratiques. Aussi bien n'y a-t-il guère eu, jusqu'à présent, de spéculation en cette matière qui n'ait été — je ne dis pas animée par des motifs pratiques, ce qui est très légitime, — mais dirigée par eux, ce qui ne l'est point. Mais si l'on concevait vraiment la « nature morale », de même que la « nature physique », comme une réalité objective à étudier, si l'on comprenait qu'elle ne nous est pas plus connue d'emblée que le monde de la matière ou de la vie, on n'exigerait plus de la science des mœurs une réponse immédiate à des questions d'ordre pratique. Comme elle n'est pas un traité de morale, ni, à plus forte raison, de politique, ses recherches ne portent jamais que sur des problèmes théoriques. Par suite, elle n'est pas moins indifférente que les autres sciences aux questions politiques du jour. Lui demander s'il faut être conservateur, libéral, ou révolutionnaire, c'est lui poser une question à laquelle, en tant que science, elle n'a pas plus de réponse que la mécanique céleste ou la botanique. Sa fonction se limite à connaître des faits avec le plus de précision possible, et à en chercher les lois. Des travailleurs réunis dans un laboratoire de physique ou de physiologie peuvent professer des opinions politiques très différentes : de même, on conçoit que dans une équipe de savants s'occupant ensemble de la science des mœurs, les tendances sociales les plus opposées se rencontrent.

Il est vrai que si la science des mœurs, comme telle, est indifférente à la politique, la politique ne se désintéresse peut-être pas de la science des mœurs. Les partis sont toujours à l'affût de ce qui peut les servir dans l'opinion publique. Ils n'hésitent pas à s'approprier, sans grande cérémonie, telle ou telle doctrine scientifique, s'il pensent y trouver un avantage, quitte à n'en plus parler ou même à la combattre quelques années plus tard, quand les circonstances auront changé. Qui ne se rappelle comme les théories transformistes ont servi à ce jeu, dans la seconde moitié du XIX[e] siècle? A peine l'*Origine des Espèces* avait-elle paru, qu'on en tira les conséquences touchant l'origine de l'homme, et par suite touchant les dogmes religieux qui sont intéressés à ce problème. Inquiétante pour les dogmes, l'hypothèse darwiniste eut aussitôt une foule de partisans qui ne s'étaient jamais occupés d'histoire naturelle. L'*Origine des Espèces* et la *Descendance de l'Homme*, suspectes à l'orthodoxie religieuse, devinrent les livres de chevet des révolutionnaires. Mais voici qu'un peu plus tard, la

lutte pour la vie, la sélection naturelle, l'hérédité des caractères acquis, ont l'air de s'accorder bien mieux avec les tendances aristocratiques qu'avec les idées égalitaires, tandis que des évêques anglicans ne voient plus rien dans le transformisme qui soit inconciliable avec la foi chrétienne. Qu'à cela ne tienne : ce sont les conservateurs, maintenant, qui « utilisent » le darwinisme, et leurs adversaires qui le regardent de mauvais œil. Enfin le moment vient où les partis portent ailleurs leur humeur batailleuse, et abandonnent aux naturalistes un problème qui leur appartient. La science des mœurs ne peut empêcher que de semblables controverses ne se produisent à son sujet. Révolutionnaires et conservateurs tour à tour, sinon en même temps, prétendront peut-être y trouver la justification de leur attitude, ou se donneront devant l'opinion le mérite de la combattre. C'est là un inconvénient auquel, par la nature de son objet, elle est plus exposée que toute autre science. Mais il ne serait pas juste de l'en rendre responsable.

L'objection, qui ne porte point contre la science des mœurs, a-t-elle plus de force contre l'art rationnel que nous concevons comme fondé sur cette science? Il le semble d'abord : car, si cet art ne peut se constituer que dans un avenir lointain, ne sommes-nous pas engagés à demeurer immobiles dans l'intervalle? Ne devons-nous pas éviter de prendre parti, puisque nous n'avons pas le moyen de le faire rationnellement, même dans les questions qui exigeraient une solution immédiate? Ne sommes-nous pas condamnés à l'abstention pour un temps indéfini? — Nullement. Là où la science ne peut pas encore diriger notre action, et où cependant la nécessité d'agir s'impose, il faut s'arrêter à la décision qui paraît aujourd'hui la plus raisonnable, d'après l'expérience passée et l'ensemble de ce que nous savons. Le bon sens nous le conseille, et la force des choses nous y contraint. Ne devons-nous pas déjà nous y résoudre en mille circonstances? La médecine, par exemple, intervient encore souvent sur de simples présomptions, ou sur la foi d'expériences antérieures, qui ont donné de bons résultats dans des cas à peu près pareils à celui qu'il faut traiter. De même, une société qui prend conscience d'un mal dont elle souffre, essaiera d'y porter remède de son mieux, avec les moyens dont elle dispose, même si la science, et l'art rationnel par conséquent, lui font encore défaut. Elle pourra se tromper, et, faute d'avoir aperçu les conséquences un peu éloignées de ses résolutions, de ce mal tomber dans un pire. Mais il se peut aussi qu'elle réussisse, et la possibilité d'un échec n'est pas une raison de ne rien tenter. Pourquoi telle intervention sera-t-elle heureuse,

telle autre non? Les conditions du succès sont si complexes que nous ne saurions, dans l'état actuel de nos connaissances, en donner une analyse satisfaisante. Nous savons du moins que l'habileté, la décision, le tact politique, le génie de l'homme d'État, quand ils se rencontrent, peuvent exercer là une influence décisive. Vérités presque trop évidentes, que notre doctrine ne songe pas à nier. Elle ne dit pas et n'a pas à dire : « Abstenez-vous, tant que la science ne sera pas faite. » Elle dit, au contraire : « Le mieux serait, ici comme ailleurs, de posséder la science de la nature, pour intervenir dans les phénomènes à coup sûr, quand il le faut, et dans la mesure où il faut. Mais, jusqu'à ce que cet idéal soit atteint, — si jamais il doit l'être, — que chacun agisse selon des règles provisoires, « les plus raisonnables possible », ce qui ne veut pas toujours dire des règles conservatrices.

Ainsi, lorsqu'un critique estime que nous aboutissons à des « conséquences extrêmement conservatrices... à préserver la société, telle qu'elle est constituée, des accidents qui peuvent l'ébranler [1] », il tire de la doctrine des conséquences qui n'en découlent point naturellement. Sans doute, l'art moral rationnel ne peut exister encore, puisqu'il suppose une connaissance scientifique des institutions sociales, et que, cette connaissance, nous commençons à peine à l'acquérir. Mais notre ignorance confère-t-elle à toutes ces institutions, quelles qu'elles soient, un caractère intangible et sacré, jusqu'à ce que la science soit faite? C'est bien une affirmation de ce genre qu'on nous prête : nous nous refusons à l'accepter. Nous dirions bien plutôt, au contraire : tant que la science n'est pas faite, nulle institution n'a de caractère intangible et sacré. Comment l'attitude scientifique ne serait-elle pas en même temps une attitude critique? Sans doute, de notre point de vue, toutes les institutions, comme toutes les morales, sont « naturelles ». Mais « naturel » ne veut pas dire, comme certains semblent l'avoir cru, « légitime », et qui doit *a priori* être conservé. Pour le savant, la maladie est aussi naturelle que la santé. Il ne s'ensuit pas qu'un membre gangrené doive être traité comme un membre sain. De ce que la science constate tout, étudie tout avec une impartiale sérénité, il ne faut pas conclure qu'elle conseille de tout conserver avec une égale indifférence.

Après cela, est-il nécessaire de montrer que notre doctrine n'a pas pour conséquence « un esclavage, où nul ne peut être admis, à titre individuel, à juger la volonté sociale [2] »? Conséquence

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1903.
2. Cantecor, *Revue philosophique*, mars 1904, p. 240.

effroyable en effet, si elle était nécessaire. Mais la science des mœurs n'implique rien de tel. Elle reconnaît, au contraire, qu'à un moment donné l'harmonie des forces dans une société n'est jamais parfaite. C'est toujours une *concordia discors*. On y constate la lutte de tendances diverses, des efforts pour conserver l'équilibre actuel, contrebalancés par d'autres efforts pour en établir un différent, l'apparition d'idées et de sentiments nouveaux en correspondance avec les changements qui se produisent dans les phénomènes économiques, religieux, juridiques, dans les rapports avec les sociétés voisines, dans la densité croissante ou décroissante de la population, etc. Et quant à refuser à l'individu le droit de juger la volonté sociale, comment la science y songerait-elle, puisque n'étant pas normative, elle n'est pas non plus prohibitive, et qu'elle ne défend rien à personne? Est-ce de l'art moral rationnel que l'on redoute cette tyrannie? Mais, par définition, il ne servira qu'à « améliorer » les institutions sociales. Il n'est pas vraisemblable que cette amélioration consiste jamais à briser ce qui a été jusqu'à présent un des ressorts les plus énergiques du progrès social. Il faut attendre de lui, au contraire, qu'il procure une indépendance toujours plus grande des individus en même temps qu'il assurera une solidarité sociale toujours plus étroite. Si ces deux termes semblent aujourd'hui s'exclure, la faute en est sans doute à notre ignorance, et à la dureté des charges qu'elle fait peser sur les individus dans la société présente.

Pour conclure, les quelques objections que nous avons examinées, comme les craintes plus ou moins vives que l'on exprime, soit au nom de la conscience morale, soit du point de vue de l'action politique et sociale, se ramènent sans trop de peine à une origine commune. Elles procèdent d'une répugnance, dont les raisons sont multiples et fortes, à accepter jusqu'au bout l'idée d'une « nature morale » et d'une science appliquée à connaître cette nature. Nous en trouvons l'aveu pour ainsi dire ingénu chez un critique. Après une longue discussion qui aboutit à un exposé de ses propres idées, il écrit cette phrase significative : « Nous ne connaîtrons jamais bien la société que dans la mesure où nous l'aurons *faite*[1] ». Tant qu'une croyance de ce genre persiste, tant que l'on s'imagine que des actes de volonté, même collectifs, suffiront pour déterminer dans la réalité objective les transformations que l'on souhaite, à quoi bon en effet se contraindre au long et pénible détour qui passe par la science? Il est beaucoup plus simple et plus écono-

1. Belot, *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1905, p. 761.

mique de s'en dispenser, et d'aller droit au résultat, qui seul importe. Le malheur est qu'on a peu de chances de « transformer systématiquement » une nature quand on ne la connaît pas.

En fait, si l'on affirme avec tant de confiance « que la volonté humaine superpose un monde nouveau à la nature brute », c'est qu'on n'est pas persuadé que ce soit là une « nature » au sens plein du mot, une réalité objective, qui ne dépend pas de nous pour exister, régie par des lois que nous ignorons et qui ne seront mises au jour que par une recherche méthodique et persévérante. On pense plutôt que cette nature sociale, qui ne se manifeste après tout que dans des consciences humaines, ne peut pas leur être obscure. Pour la pénétrer, il doit suffire de savoir ce que c'est que « l'homme », et de continuer le travail entrepris, de temps immémorial, par les philosophes et par les moralistes. Et l'on rejette enfin une analogie trop étroite entre la nature physique et la nature morale, comme un paradoxe à la fois invraisemblable et dangereux. Mais on oublie que pendant de longs siècles, qui se comptent par centaines et peut-être par milliers, nos ancêtres ont senti, ont vécu la nature physique comme nous sentons, comme nous vivons aujourd'hui la nature morale, et peut-être plus intimement encore : je veux dire qu'elle leur était à la fois plus familière et plus inconnue que la nature morale ne l'est pour nous. Les croyances et les pratiques des primitifs en fournissent des preuves sans nombre. Ce n'est donc pas la nature physique, telle que nous la concevons aujourd'hui, objectivée dans ses lois, qu'il faut comparer à la nature morale, qui ne nous est connue encore que par des représentations presque exclusivement subjectives et sentimentales. Il faut rapprocher de cette nature morale la nature physique des primitifs, ou de la nature physique objectivée d'aujourd'hui, la nature morale telle que la science commence à la dégager avec ses lois. Alors l'analogie se justifie, et elle apparaît profonde.

On voit aussi ce qu'elle nous permet d'attendre de l'avenir. Non pas sans doute la « transformation systématique » qu'on nous promettait tout à l'heure, sans avoir à prendre la peine de connaître la nature sociale, par la seule vertu des volontés convergentes ; — mais une libération progressive qui nous tirera peu à peu de quelques-unes des servitudes auxquelles cette nature nous a assujettis, et dont nous ne nous affranchirions jamais sans la science. La bonne volonté n'y suffit pas. Si la prédication morale avait pu « transformer » la nature morale, les leçons les plus sublimes, les exemples les plus beaux et les plus touchants ont-ils fait défaut depuis de longs siècles? Que d'efforts se sont perdus, que de sacrifices se

sont accomplis pour des causes que l'ignorance seule pouvait croire saintes ou utiles! De même que le progrès de l'intelligence a peu à peu conduit à dominer et à utiliser, dans une certaine mesure, les forces de la nature physique, dont les hommes furent longtemps les esclaves et les victimes, de même la science de la nature morale permettra sans doute d'alléger le poids des nécessités de la vie sociale, si cruellement lourdes pour ceux qui ne sont pas privilégiés. Cette analogie n'a rien de téméraire : mais elle reste, jusqu'à présent, presque purement idéale. Il dépend des progrès de la science qu'elle devienne une réalité[1].

LUCIEN LÉVY-BRUHL.

1. On n'a voulu considérer, dans cet article, — et sans prétendre être complet, — que les objections des critiques qui contestent le fond même de notre thèse, et qui défendent contre nous la forme traditionnelle de la spéculation morale. On n'a donc pas cru devoir discuter ici les théories propres à d'autres critiques, qui, comme M. Rauh, par exemple, se déclarent d'accord avec nous sur un certain nombre de points essentiels, et qui acceptent, du moins en gros, notre méthode, tout en croyant indispensable de la compléter par des recherches d'un caractère différent (l'expérience morale). C'est là une conception fort intéressante en soi, mais dont nous ne pouvions entreprendre ici l'examen.

LA COMMODITÉ SCIENTIFIQUE
ET SES CONSÉQUENCES

Arrivera-t-on un jour à exprimer l'idée de science d'une manière définitive? Cela est fort désirable, en particulier pour la philosophie. Or, jusqu'à présent, cette expression a varié.

Toutefois l'idée de science introduite par les positivistes semble triompher à peu près universellement de l'idée métaphysique qui pose l'Absolu à la base de notre connaissance.

Nous ne connaissons pas les choses, disent les positivistes, mais les relations entre les choses. Une science a pour objet de constituer en systèmes des relations entre faits généraux et qui se répètent.

Peut-on modifier encore ou préciser cette idée?

Pour répondre à une telle question nous allons consulter deux ouvrages de M. Poincaré : *La Science et l'Hypothèse* et *La valeur de la Science.* M. Poincaré y considère les sciences mathématiques et leurs rapports avec l'astronomie et la physique. Il s'agira, au point de vue qui nous intéresse, de voir si une idée de science est impliquée dans ces magistrales études, si elle englobe toutes les sciences, ou quelques-unes, et lesquelles. Cette idée de science une fois dégagée modifiera-t-elle l'idée positiviste?

Quand on entreprend une telle étude, d'importantes simplifications ne tardent pas à se présenter. Deux parts peuvent être faites dans la philosophie qui forme la trame plus ou moins apparente des ouvrages de M. Poincaré. L'une est le développement de l'idée positiviste. M. Poincaré, en effet, combat le dogmatisme et les absolus : espace absolu, mouvement absolu, temps absolu, force absolue, etc. L'autre peut se résumer par le complément qui suit à l'idée positiviste de science : l'objet d'une science est encore d'exprimer les relations et les systèmes de relations au moyen d'un langage commode.

Tout se ramène ainsi à examiner la notion de commodité et les conséquences qui en découlent pour l'idée de science.

I

Au seul mot de *commodité* introduit dans l'expression des principes scientifiques, beaucoup de gens s'écrient, les uns en battant des mains, les autres avec consternation : « C'est la ruine de la Science ».

Il est plus commode, dit M. Poincaré, de croire que la terre tourne. Et là-dessus on pourra demander : — Plus commode pour qui? — D'aucuns répondront aussitôt : — Pour les savants, et pour eux seuls, car si vous demandez à un homme ordinaire : « Quels inconvénients voyez-vous à ce que la terre ne tourne pas? » il lui sera impossible de donner une réponse qui ne revienne à celle-ci : « L'immobilité de la terre démentirait les savants; d'autre part, elle conviendrait mieux à mes instincts ». On trouve donc des mandarins de l'intelligence qui ordonnent à la foule : « Crois telle chose ou telle autre chose afin de respecter les commodités particulières de nos esprits ». Orgueil intolérable. Il devient légitime de se révolter. Demeurons sceptiques. S'il nous plaît au contraire d'asservir notre raison à quelques-uns de nos pareils, nous exigerons d'eux une Vérité ou une Chimère qui ne soit pas leur confortable réservé, mais le bien de tout le monde.

Ainsi la considération de commodité pourrait être exploitée contre la science au point de vue sentimental. De telles attaques ne sont pas les moins redoutables.

Des arguments plus rationnels surgissent aussi. M. Poincaré nous expose qu'il y a plusieurs géométries également vraies. Nous choisissons la plus commode : c'est la géométrie d'Euclide. Elle nous conduit à trouver que le soleil est à 150 millions de kilomètres de la terre. Mais cette distance serait plus grande si l'on avait préféré la géométrie de Lobachewsky et plus petite si l'on s'était décidé pour la géométrie de Riemann. N'oublions pas que dans ces trois géométries les droites, les angles, et la manière de mesurer une droite ou un angle sont les mêmes. Dans ces conditions il y a bien une distance vraie du soleil à la terre, et une seule; nous ne savons pas laquelle, mais par commodité nous décrétons qu'elle est de 150 millions de kilomètres. En un mot nous la créons. Nous la créons d'autant mieux qu'il y a non pas trois géométries mais un grand nombre de géométries également vraies, une infinité d'après Riemann, si l'on postule que le mouvement d'une figure invariable n'est pas toujours possible, or ce postulat vaut le postulat contraire, et même s'adapte mieux à la réalité, puisque

tous les corps de la nature se déforment continuellement, au dire des savants. Bref, notre plan topographique de l'univers ne correspond à rien qu'à nous-mêmes.

Toutes les fois qu'intervient la considération de commodité, des conclusions analogues s'imposent. Quand on dit : — « La terre tourne », ou « il est plus commode d'admettre que la terre tourne », sont deux affirmations équivalentes, — on exprime seulement le déplaisir qu'éprouveraient les gens instruits si la terre ne tournait pas. En restant immobile elle détruirait un bel ouvrage; on ne saurait plus que faire du pendule de Foucault, des vents alizés, de l'aberration, des parallaxes, de la loi de Newton, etc.; la science entière croulerait.

Il suffit ainsi de refuser aux savants une commodité, un confortable intellectuel, pour entraîner la chute de la science. Celle-ci dépend donc uniquement de quelques esprits humains et ne tient à aucune chose qui leur soit extérieure. Accordons qu'elle ait été construite à propos de l'expérience. Sur l'expérience? Non pas. A propos d'une poule qui pond, un prestidigitateur peut avoir l'inspiration d'employer des œufs pour exécuter un tour, mais ce tour, si bien réussi soit-il, n'a aucun rapport avec l'embryogénie du poussin. De même la science ne représente pas l'univers. Elle nous apprend une vérité, mais une seule, c'est que les savants sont bien habiles.

De tout ceci résulte que les prétextes ne manquent pas pour abaisser la science en partant de la considération de commodité. Faut-il y voir un inconvénient de celle-ci? Disons plutôt un avantage, car si elle facilita des attaques analogues à celles que nous avons imaginées, ces attaques amenèrent, avec une riposte victorieuse de M. Poincaré, l'écrasement des détracteurs de la science, et valurent ainsi aux lettres et à la philosophie françaises des pages immortelles. Bénissons la circonstance qui permit à un homme de se montrer à la fois grand ironiste, grand penseur, grand écrivain et grand savant. La rencontre de telles supériorités en un même esprit est le fait le plus précieux parce que l'histoire n'en offre pas de plus rare et qui honore mieux notre race.

Commenter les chapitres où M. Poincaré montre la valeur objective de la science serait une entreprise vaine et outrecuidante. Si des gens révoquent cette valeur en doute, il suffit de les renvoyer à la troisième partie de *La Valeur de la Science*. On ne saurait rien ajouter à ce qu'ils y liront.

La science n'ayant plus besoin d'être défendue, il serait ridicule de prendre les armes pour participer à une victoire déjà remportée.

Toutefois, sans commettre une pareille absurdité, nous pourrons chercher à comprendre la véritable signification du mot *commode* quand il contribue à exprimer une idée de Science.

Commode ne doit pas être pris dans le sens vulgaire le plus étendu. M. Poincaré trouve le scepticisme commode, mais trop commode, et il pense de même à l'égard de l'éther. C'est que le scepticisme revient à une abstention. Il peut être commode de s'abstenir de l'équitation, mais cette commodité n'a aucun rapport avec la commodité d'une selle. En matière de science, il ne peut s'agir de commodités que pour l'esprit qui travaille et par conséquent a d'abord accepté le travail. Voilà qui explique en outre comment l'éther excite les méfiances de M. Poincaré. Aboutir par certaines voies à l'éther, c'est mettre une barrière au bout de ces voies, s'interdire d'aller plus loin, d'élaborer davantage les données d'un phénomène, c'est consentir à une commodité de paresse, rejeter la commodité de travail qui seule a une signification pour la science.

On arrive ainsi à délimiter la notion de commodité qui nous intéresse. Et maintenant que sera-t-elle à l'intérieur de ces frontières? Pour répondre à cette question, considérons la géométrie d'Euclide comparée avec celle de Lobachewsky et celle dite de Riemann.

D'après Riemann : par un point on ne peut mener *aucune parallèle* à une droite. Il en résulte que la somme des trois angles d'un triangle est toujours *supérieure à deux droits*.

D'après Euclide : par un point on peut mener une parallèle à une droite et *une seule parallèle*. Il en résulte que la somme des angles d'un triangle est toujours *égale à deux droits*.

D'après Lobachewsky : par un point on peut mener *plusieurs parallèles* à une droite. Il en résulte que la somme des angles d'un triangle est toujours *inférieure à deux droits*.

Aussitôt qu'on a entendu ces énoncés, une idée bien simple se présente à l'esprit. Mesurons les angles d'un grand nombre de triangles, et suivant que la somme de ces angles sera supérieure, égale ou inférieure à deux droits, nous verrons, par une vérification expérimentale, laquelle de ces trois géométries est la vraie. Or cette mesure a été faite des millions de fois et on a toujours trouvé une somme de deux droits. Par conséquent, la géométrie euclidienne est la seule vraie.

Il y a malheureusement une affirmation très fausse dans ce qui précède. On n'a, au contraire, jamais vérifié que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, pour la bonne raison

qu'on ne mesure pas un angle exactement. L'approximation que nous permettent nos instruments les plus précis reste en deçà d'un centième de seconde. Lors donc que nous disons : — l'expérience montre que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits ou 180°, — cela signifie que cette somme est comprise entre 180° moins quelques centièmes de seconde et 180° plus quelques centièmes de seconde; elle est donc ou égale, ou inférieure, ou supérieure à 180°, donc aussi Euclide a peut-être raison, ou peut-être Lobachewsky, ou peut-être Riemann. Qu'on ne crie pas à l'ergotage. Pour le géomètre comme pour tout mathématicien, égalité veut dire égalité stricte; si $x = y$, x ne sera plus égal à $y + p$, que p représente un mètre ou un milliardième de millimètre, un degré ou un milliardième de seconde, autrement les mathématiques n'existeraient plus. Il ne convient pas davantage de se lamenter ou de ricaner à propos de l'ignorance humaine. Nous ne savons pas sans doute laquelle des trois géométries précitées est la vraie; en revanche nous savons fort bien que dans la pratique elles se confondent. Admettons que celle d'Euclide soit fausse, elle nous fait donc commettre des erreurs très nombreuses qui s'accumulent notamment quand on fait de la triangulation; appelons-les *erreurs de théorie*. D'autre part le pouvoir de nos sens, amplifié même par nos instruments, ne nous permettra jamais de faire des mesures exactes; de là encore des erreurs, appelons-les *erreurs de pratique*. L'expérience nous prouve qu'on a beau améliorer méthodes et instruments, les *erreurs de théorie* sont toujours demeurées et demeurent encore inappréciables par rapport aux *erreurs de pratique*. Notre fausse géométrie a donc pour nous la même valeur que la vraie, sans que nous ayons d'ailleurs aucun moyen de savoir si celle-ci est la géométrie de Lobachewsky ou de Riemann. En outre, la géométrie d'Euclide est la *seule* dont nous *puissions* nous servir; elle s'impose donc à nous à l'exclusion de toutes les autres, en un mot elle est *notre* géométrie. Je dois maintenant retirer l'expression « d'après Riemann, d'après Lobachewski » dont je me suis servi pour abréger l'écriture. On peut être sans inquiétude sur les desseins de ces deux éminents géomètres. Ils ne nous disent pas : « Prenez ma géométrie; l'essayer c'est l'adopter ». Loin de là, ils sont restés Euclidiens comme tout le monde, au moins dans la pratique. Se seraient-ils donc attachés seulement au plaisir malicieux de faire sursauter les intelligences qui dormaient en paix sur le postulatum d'Euclide? Certes non. Leur anarchisme apparent avait un but sérieux. Ils ont rendu de grands services : aux mathématiciens, comme l'attestent MM. Émile Picard et Poincaré,

et aussi, je dirais *surtout*, aux philosophes. Riemann et Lobachewsky, le premier d'une manière plus générale, nous démontrent qu'il n'y a pas de géométrie absolue. Si l'homme fait abstraction de son corps et du monde qui l'entoure, il se trouve en présence d'une infinité de géométries tout aussi vraies les unes que les autres. Aucune d'elles ne s'impose à notre esprit quand il s'isole dans la pensée pure, aucune ne porte le caractère métaphysique de nécessité. (Ceci est bien fait pour réjouir ceux qui repoussent la nécessité métaphysique). En revanche, dès que notre esprit revient en contact avec notre univers à nous, une seule géométrie devient possible, la géométrie d'Euclide; elle s'impose donc non pas à nous sans doute, mais à nos relations avec l'univers. Changez les sens de l'homme, elle pourra changer, changez l'univers, elle pourra encore changer. Elle est relative, si l'on veut dire par là qu'elle dépend des deux termes *sens de l'homme* et *univers*, elle est nécessaire, si l'on veut dire par là que, le rapport de ces deux termes une fois fixé, elle-même se trouve fixée. Elle peut encore être considérée comme un système adapté par notre esprit aux relations de nos sens avec l'univers. Une telle adaptation comporte le qualificatif de commode, ce qui ne l'empêche pas d'être une nécessité suivant la signification concrète du mot nécessité.

Insistons, en vue de ce qui suivra, sur le caractère de cette commodité. La géométrie d'Euclide est commode seulement pour les applications que l'on peut faire des mathématiques. Si l'on disait : — pour les mathématiques elles-mêmes, — cela n'aurait pas de sens. Au point de vue mathématique pur, toutes les géométries, également vraies, ne peuvent différer de valeur que par leur plus ou moins grande richesse en conséquences, mais c'est là tout autre chose que de la commodité.

On projettera peut-être encore un peu de lumière sur la « commodité » en examinant cette fameuse question du mouvement de la terre. Il est plus commode d'admettre ce mouvement, disait M. Poincaré, au grand scandale de plusieurs excellents esprits.

Faisons une comparaison. Imaginons un homme X..., d'ailleurs impossible. Cet homme n'a eu sous les yeux qu'un entourage à peu près immobile, il ne s'est pas déplacé lui-même, il a vécu isolé, il manque de lecture, et cependant il est intelligent et connaît fort bien tous les termes de la langue française. Enfin il se prête à une expérience que je désire faire sur lui. Je lui bande les yeux et le conduis à une gare de chemin de fer. Là il est débarrassé de son bandeau. Je le fais monter avec moi dans un express qui ne tarde pas à s'ébranler. — Qu'est-ce qui se meut, le train

ou la terre? — La terre évidemment, répond X... Quand je vois une hirondelle passer devant mes yeux, je dis que l'hirondelle se meut. Or maintenant les poteaux télégraphiques se succèdent aussi vite qu'une file de très rapides hirondelles, ce sont donc bien eux qui se meuvent entraînés par le sol où ils sont plantés. La locomotive est une machine ingénieuse qui engrène par adhérence avec les rails et met en branle le pays tout entier. Malheureusement la voie, qui n'est pas très bonne, imprime des secousses aux wagons en défilant sous leurs roues. — Ce langage est-il celui d'un aliéné ou d'un imbécile? Nullement. Au point de vue cinématique on ne peut rien trouver à y reprendre. En outre, il est mieux adapté à une somme d'expérience acquise aussi restreinte que celle de X...; il est pour l'instant plus commode, mais ne le restera pas longtemps. X... verra que des trains se croisent et parcourent en même temps la terre dans toutes les direction s. La terre devrait donc se plisser comme un tapis repoussé de plusieurs côtés à la fois. X... apprendra beaucoup d'autres faits qui, pour lui, deviendront tout à fait intraduisibles dans son langage cinématique initial. Il dira donc : « Ce sont des trains qui se meuvent. » Dès lors des faits jusque-là intraduisibles s'exprimeront pour ainsi dire d'eux-mêmes. Si nous revenons maintenant au mouvement astronomique de la terre, nous verrons qu'avant Copernic, l'humanité était au même point que X... pendant son premier voyage en chemin de fer. L'expression cinématique : « la terre ne tourne pas », était plus commode que l'expression contraire parce qu'elle permettait de parler conformément aux faits jusque-là connus. Mais aujourd'hui, il nous est aussi impossible de dire : « la terre ne tourne pas », que de dire : « les trains demeurent immobiles et c'est le sol qui fuit sous leurs roues ». Affirmer que la terre ne tourne pas, ce n'est point, si l'on veut, parler contrairement à la vérité, c'est se clore à soi-même la bouche sur tous les faits que nous avons appris depuis l'antiquité, c'est s'interdire de les exprimer d'une manière intelligible. En un mot dans la « commodité » que nous considérons il y a une nécessité de langage et de pensée, une adaptation de notre esprit, qui a été progressive sans doute, mais s'impose à nos relations avec l'univers.

Ainsi une nécessité impérieuse nous contraint d'admettre que la terre tourne et que les distances sont euclidiennes. M. Poincaré ne donne-t-il pas à la science un air quelque peu opportuniste en remplaçant le mot « nécessité » par le mot « commodité »? Cette crainte nous semble injustifiée. Le mot « commodité » est lui-même commode pour diverses raisons. Il souligne tout d'abord qu'il n'y

a pas de nécessité métaphysique, pas de nécessité absolue, et en effet les nécessités ont toujours quelque chose de conditionnel. *Si* on se dispensait de parler et de penser, on ne serait pas forcé d'admettre que les objets extérieurs existent. *Si* on ignore tout ce que nous avons découvert depuis les Grecs, on n'est pas forcé d'admettre que la terre tourne. *Si* on fait abstraction du monde qui nous entoure on n'est pas forcé d'admettre que les distances sont euclidiennes. En second lieu il y a des degrés et des différences dans le caractère impératif des diverses nécessités. L'existence des objets extérieurs s'impose avec plus de force et à plus de gens que la rotation de la terre. Et la rotation de la terre ne s'impose pas de la même manière au savant et à l'homme du monde. Comme dans un langage philosophique encore très répandu la nécessité ne comporte ni gradations ni nuances, il était légitime de la remplacer par la commodité qui est élastique. Pas plus élastique cependant que la nécessité entendue au sens ordinaire. La commodité, si on la considère ainsi, n'est point facultative, ni arbitraire, elle exclut le doute. En allant jusqu'à dire : « Il est plus commode d'admettre l'existence des objets extérieurs », M. Poincaré met sur le même plan cette existence et la rotation de la terre. Il explique à cette occasion que la certitude scientifique égale nos certitudes les plus solides. Nous sommes certains du mouvement de la terre comme nous sommes certains de vivre, d'agir, de penser, de ne pas trouver demain les tours de Notre-Dame juchées sur le Panthéon. Certitudes relatives, inégales, évidemment, mais certitudes inébranlables, sauf peut-être pour le métaphysicien.

Les nécessités que nous avons considérées plus haut étaient des nécessités d'adaptation. Une nécessité de langage nous contraint d'adapter notre système de signes aux rapports que nous découvrons entre les choses. Or *adaptation* est à peu près synonyme de *commodité*. Un fauteuil est plus ou moins commode suivant qu'il se trouve plus ou moins adapté à notre corps. Malgré cela, une adaptation n'est ni arbitraire, ni artificielle, elle correspond à un rapport réel. Il y a, pour continuer notre exemple, un rapport entre un siège et l'animal auquel celui-ci est destiné. Un terme de ce rapport étant donné, le second terme se trouve déterminé dans une certaine mesure. Un fauteuil étant donné, on ne sera pas maître de faire qu'un cheval y repose, et réciproquement un cheval étant donné, les fauteuils, les perchoirs et un certain nombre d'autres places de repos se trouvent exclus. En matière de science, la commodité considérée comme adaptation n'ouvrira pas la porte plus grande au scepticisme. On ne pourra s'autoriser d'elle pour

entre la notation et le langage serait confuse, tandis que nous prenons la notation et le langage assez loin de cette limite mutuelle pour les distinguer clairement.

Les mathématiques emploient un langage qui ne supporte pas le qualificatif de commode par rapport à elles-mêmes, car la notion de commodité implique, nous l'avons vu, que les lois sont toujours approchées.

Y a-t-il à proprement parler des lois en mathématiques? On peut soutenir que non. Le mot de « loi » en mathématiques est remplaçable par un autre tel que « postulatum, axiome, théorème », ce qui n'a pas lieu pour les autres sciences. Nous serions entraînés trop loin si nous voulions approfondir cette indication. Il faut se contenter de la signaler. Elle a sa valeur.

Toujours est-il que les expressions des relations mathématiques entre les nombres ou les grandeurs, ou lois mathématiques — admettons ce terme, — ne sont jamais approchées. Elles sont rigoureuses. Les mathématiques progressent par extension, non par approximation, dans ce sens que leurs lois atteignent du premier coup la perfection définitive sous peine de se voir reconnues un jour comme entièrement fausses. Dans les autres sciences, au contraire, les lois n'atteignent jamais la perfection définitive; en revanche, lorsqu'une loi est rejetée, il arrive le plus souvent qu'elle ne meurt pas tout entière et lègue une partie de son contenu à sa remplaçante.

Ainsi la géométrie nous dit que le rapport de la circonférence au diamètre est constant. Constant veut dire ici absolument constant. Si par impossible on reconnaissait un jour la variabilité de ce rapport, le géomètre regarderait la loi comme anéantie, et que l'amplitude totale de la variation fût de 50 p. 100 ou de un milliardième pour cent, cela reviendrait exactement au même pour lui. D'autre part le chimiste moderne va peut-être bientôt admettre avec Gustave Le Bon que la matière pondérable est susceptible de se *dépondériser*. Supposons que la balance le prouve. Alors on devra évidemment changer la loi de Lavoisier. Elle restera toutefois partiellement vraie : la masse d'un corps qui traverse des combinaisons chimiques sera toujours dite constante, mais on ajoutera par exemple : à quelques fractions de millièmes près pendant un siècle. En tout cas on estimera la loi de Lavoisier plus vraie que si l'approximation était seulement de l'ordre du dixième par an, et plus vraie que les lois de la chimie antique suivant lesquelles un boisseau de charbon perdait tout son poids par combustion, sauf quelques onces passées à l'état de cendres. En

mathématiques, au contraire, de telles gradations n'existent pas : une loi y est fausse ou vraie sans nuances, parce qu'elle n'a jamais le caractère d'une approximation.

Ici peut se manifester un malentendu qu'il convient de prévenir. Certaines lois mathématiques, dira-t-on, se traduisent par une série convergente, une suite indéfinie de termes dont la somme va toujours en s'approchant d'une limite sans jamais l'atteindre. N'est-ce point là ce caractère d'approximation que nous refusions de reconnaître? Sans doute, mais à une condition, c'est que la série serve de moyen d'expression à une loi expérimentale. Si l'on reste sur le terrain purement mathématique, la loi, au contraire, ne consiste pas dans un développement plus ou moins long de la série, mais dans l'expression de la formation de ce développement, expression qui, elle, n'a aucun caractère approximatif. Quand on considère par exemple les séries de l'espèce qui nous est la plus familière, elles seront entièrement déterminées pour le mathématicien par le terme général et le rapport général de deux termes consécutifs, c'est là ce qu'il appellera loi, et cette loi ne pourra être que vraie ou fausse sans admettre le moindre à peu près.

Il nous paraît donc légitime de conclure que la notion de commodité scientifique entraîne une séparation radicale entre les mathématiques et les autres sciences. Toutefois, en raison d'une atteinte aussi grave aux idées reçues, il convient d'examiner si notre conclusion est justifiée par ailleurs.

On remarque immédiatement que le fait mathématique, l'objet mathématique, existent seulement dans notre esprit. L'univers, où que vous cherchiez, ne vous fournira ni point, ni ligne, ni surface géométriques, parce que nous n'avons pas de sens assez fins, même avec l'aide des meilleurs instruments, pour percevoir un grain de poussière dépourvu de longueur, de largeur, et d'épaisseur, un fil et une feuille de papier auxquels manquent respectivement deux ou une seule de ces dimensions. Les Grecs autrefois pouvaient croire encore que les solides géométriques indéformables étaient des solides naturels; nous savons aujourd'hui qu'il n'en est rien. Tous les corps solides se dilatent ou se contractent sous l'influence de la température, le milieu où ils sont plongés les attaque chimiquement, et on ne peut les déplacer sans qu'ils éprouvent une altération dans leur forme. Plus nous allons, plus nous voyons d'incompatibilités entre les mondes figés des géomètres et le monde réel que l'expérience nous montre toujours, partout et en tout, comme un perpétuel Protée.

Avant Lobachewsky, rien n'empêchait de soutenir que la géo-

métrie dérivait de l'expérience. Cela paraissait vrai parce que l'on connaissait seulement la géométrie d'Euclide, et cela reste vrai historiquement. Mais depuis les démonstrations de Lobachewsky et de Riemann, rien n'est plus faux pour le géomètre : il sait maintenant construire une infinité de géométries toutes également exemptes de contradiction, toutes égales par conséquent au point de vue mathématique.

Que dire de la science des nombres et des grandeurs? Elles supposent l'existence d'unités. L'unité mathématique est simple, homogène, stable, et on peut l'isoler; or les progrès des sciences nous montrent que tout objet est composé, variable, discontinu, de structure complexe, et en échange perpétuel de modifications avec son milieu.

Le même désaccord entre la connaissance mathématique et la connaissance objective apparaît dans des cas plus particuliers. Ainsi l'expérience dément qu'il y ait des grandeurs incommensurables. Prenez un appareil de mesure qui vous permette d'apprécier des fractions de l'unité aussi petites que vous voudrez, le micron (millième de millimètre) par exemple. Appliquez cet appareil au côté d'un carré puis à la diagonale de ce carré, vous connaîtrez ainsi ces deux longueurs, chacune avec la même approximation de quelques dixièmes de microns en plus ou en moins, et vous obtiendrez toujours un résultat analogue, si loin que vous arriviez à pousser la division de l'unité de mesure. Autrement dit vous pourrez toujours expérimentalement mesurer le côté d'un carré et sa diagonale avec le même mètre. Les mathématiques prouvent au contraire que si vous pouvez mesurer le côté d'un carré avec une certaine unité vous ne pourrez pas en mesurer la diagonale avec la même unité. Quant aux grandeurs imaginaires, elles n'ont aucun rapport, fût-ce imaginaire, avec l'expérience. Enfin l'instinct, l'intuition, fruits d'une expérience héréditaire, semblaient nous montrer qu'on pouvait toujours appuyer un élément de droite contre une courbe sans la lui faire pénétrer, et cela dans une région quelconque de la courbe, parce qu'on peut toujours appuyer à plat un morceau de règle suffisamment court sur les parties convexes d'un corps quelconque : algébriquement on disait : « toute fonction continue a une dérivée ». Or on a découvert des fonctions continues sans dérivées, des courbes sans tangentes. Hors des mathématiques elles ne représentent rien, où l'on pourrait façonner des solides dont les convexités seraient intangibles pour le plat d'une règle.

Ainsi plus les mathématiques progressent, plus se creuse l'abîme

qui les sépare de la nature. Mais il y a pis. Les mathématiques ne peuvent servir à exprimer une loi expérimentale sans fausser les résultats de l'expérience. Nous le montrerons par un exemple. Imaginons un astronome Y... qui ait découvert une planète et se propose de déterminer son orbite. Dans notre hypothèse, on sait d'avance que cet astre tourne autour du soleil et que son orbite est plane. Pour simplifier encore notre fable, supprimons l'excentricité. En outre quand Y... commence à observer le ciel, les instruments astronomiques sont très grossiers, puis ils se perfectionnent graduellement et assez vite pour atteindre du vivant même de Y... un degré de précision très supérieur. Prenons enfin comme unité de distance l'espace que la lumière parcourt en une seconde. Y... découvre donc sa planète, il la suit, il repère ses positions dans le ciel, et obtient ainsi un grand nombre de points qui sont tous très voisins d'un cercle dont le rayon égale 1 000 unités. On publiera que la planète décrit autour du soleil un cercle de rayon 1 000. Puis, grâce à une amélioration des télescopes ou des lunettes, Y... fait des mesures plus précises et constate que les positions de la planète sont très voisines d'une ellipse, et il annonce : « Ma planète décrit autour du soleil une ellipse dont le grand axe est de 1030 et le petit axe de 970 » Quelque temps après, nouveau progrès des instruments, nouvelles mesures de Y..., nouvelle proclamation : « Ma planète décrit autour du soleil une ellipse dont le grand axe est de 1 025 et le petit axe de 973, et, en outre, cette ellipse présente quelques irrégularités, des creux et des bosses, dont l'emplacement varie ». Alors on ne manquera pas de crier à la faillite de l'astronomie. Comment? Voici une planète qui décrit un cercle, puis une ellipse régulière, puis une ellipse avec des creux et des bosses? Pourquoi ne marcherait-elle pas demain en zigzag, et ne ferait-elle pas des 8 après-demain? On se moquera de la science et de Y... Mais c'est là le moindre mal qui ait pu arriver. Supposons que la découverte dont Y... est l'auteur coïncide avec celle du mouvement des autres planètes. Comme cela se passe au moment où les instruments sont encore grossiers, on trouvera que toutes les planètes décrivent des cercles. Le mouvement circulaire apparaîtra comme une loi du ciel; le cercle n'est-il pas la courbe la plus simple, la plus parfaite, celle qui convient le mieux à la nature dont l'œuvre aussi est supposée simple et parfaite? Plus tard, quand on constatera, grâce au progrès des observations, qu'une planète ne se meut pas suivant un cercle, on raisonnera ainsi : « Tout mouvement céleste est circulaire, or le mouvement de notre planète n'est pas circulaire, donc il doit être composé de

mouvements circulaires. » On imaginera, par exemple, comme firent les Grecs, que la planète décrit un cercle autour d'un centre qui décrit lui-même en sens contraire un cercle autour du soleil, et cela rendra suffisamment compte des faits observés. Un Képler, à ce moment-là, voudra comme tout le monde exprimer les lois du mouvement par rapport aux cercles composants et non à la courbe résultante; la loi des aires et celle du carré des temps auront alors une forme telle que si un Newton se présente il ne découvrira pas la gravitation universelle.

D'où proviennent tous ces événements, juste méfiance excitée dans le public contre la valeur de la science, ou bien obstacles mis en travers des progrès de la science? Ils proviennent de ce qu'on a prétendu changer les faits naturels qui sont en faits mathématiques qui ne sont pas. Y... a faussement traduit ses observations, bien qu'il soit un savant honnête capable de démentir ses affirmations quand il croit s'être trompé. Or s'il avait voulu il n'aurait pas eu besoin de se démentir. Reprenons en effet les trois principales étapes de ses variations. Sa planète d'abord décrit une orbite circulaire de rayon 1 000. Peut-être, mais Y... n'en savait rien. Ses instruments étaient grossiers et ne lui permettaient pas d'apprécier les distances célestes à plus de 5 p. 100 en plus ou en moins. Celles-ci se trouvaient donc toutes comprises entre 1 050 et 950, ou, si l'on veut, la planète circulait entre deux cercles de rayons respectifs 1 050 et 950. Mais la bande ainsi délimitée comprend une infinité de cercles, une infinité d'ellipses, et une infinité de courbes qui ne sont ni des ellipses ni des cercles. Deuxième étape : « la planète, dit Y..., parcourt une ellipse de grand axe 1 030 et de petit axe 970 ». C'est faux. Il convient de rectifier ainsi : « l'approximation des distances est devenue de 1 p. 100 et le chemin de la planète est bordé par deux ellipses dont les axes sont pour l'une 960 et 1 020, pour l'autre 980 et 1 040 ». Mais entre les deux, s'il n'y a plus place pour des cercles, on trouvera autant d'ellipses régulières ou non que l'on voudra. Enfin, à la troisième étape, nous remplacerons les dires de Y... par ceux-ci : « l'approximation est devenue de 0,1 p. 100. Ceci posé, les observations nous montrent que la planète se meut entre deux ellipses irrégulières dont les axes sont respectivement 972 et 1 024 pour l'une, 974 et 1 026 pour l'autre. » Dans cet intervalle il lui est loisible de faire des festons ou de ne pas en faire.

Ainsi l'observation montrait que la planète vaguait quelque part sur une bande annulaire, et elle permettait, grâce au progrès de la technique, de rétrécir peu à peu cette bande sans que les *traces* de

la planète en sortissent. Si Y... avait exposé ainsi l'évolution de son œuvre astronomique, quels reproches lui faire? Il a découvert une gangue qui renferme la vérité, une bande de tissu commun à laquelle s'entrelace un fil de soie unique et invisible, mais il ne peut pas détacher entièrement la gangue, isoler le fil, séparer le contenu du contenant; en revanche il sait réduire peu à peu le contenant sans rien perdre du contenu. On comprendra fort bien que le contenant ait pu ainsi changer de forme, et de circulaire, par exemple, devenir elliptique. On aurait donc félicité Y... : la vérité se serait toujours trouvée incluse dans ses affirmations, il l'aurait serrée de plus en plus près; progrès de la science! Mais Y... remplaçait une bande par une lanière infiniment mince qu'il y avait découpée au jugé. Il a présenté successivement une lanière circulaire, une lanière elliptique régulière, une lanière en forme d'ellipse bossuée. Chacune d'elles a été en son temps la vérité scientifique. Le public était juste en disant : « la science ne nous montre pas la vérité puisqu'elle nous montre à chaque instant des vérités différentes. Il n'y aucun fonds à faire sur la science. »

D'autre part, ayant remplacé une bande par une lanière infiniment mince, vous ne verrez jamais rien sur la bande si vous ne regardez plus que la lanière. Il arrive ainsi que des découvertes importantes puissent être longtemps retardées; tel est le cas, par exemple, où, suivant l'éventualité que nous avons envisagée plus haut, on se serait engoué pour la lanière circulaire considérée comme représentation définitive du chemin des planètes.

L'abbé Mariotte, lui aussi, avait formulé une loi *en lanière infiniment mince*. Cette loi nous apprend que, pour une température constante éloignée de la température de liquéfaction, le volume d'un gaz est inversement proportionnel à sa pression, autrement dit que la relation entre le volume et la pression d'un gaz se traduit mathématiquement par une hyperbole. En réalité la courbe représentant cette relation était comprise entre deux hyperboles, elle pouvait être hyperbole, elle pouvait être autre chose. Elle est autre chose, comme l'a montré Regnault, ou plutôt elle se trouve serrée plus étroitement que jadis entre deux courbes différentes de l'hyperbole et qu'on ne réussit même pas à décrire en langage mathématique.

Au temps de l'abbé Mariotte on admettait que si une courbe mathématique passait à une distance *raisonnable* des points repérés conformément à l'expérience, c'était la courbe, non l'ensemble des points, qui représentait la vérité. On croyait en effet à la simplicité des lois de la nature. Cette foi n'existe plus, ou existe moins aujourd'hui. On remplace la croyance par une méthode, la simpli-

cité par la simplification, celle-ci devant toujours être considérée comme provisoire ou relative. Sans doute l'habitude persiste de représenter les *bandes* par des *lanières*, représentation d'ailleurs plus commode, mais les savants avertis emploient ces lanières comme axes des bandes, et ils sous-entendent que la vérité se trouve de part ou d'autre, sinon de part et d'autre, des lanières, dans un espace limité. Si les bandes se rétrécissent par l'effet du progrès, ils déplacent les lanières, au besoin même en modifient la forme, et ils se réjouissent de ces changements quand ils sont laborieux et sages.

Il n'en reste pas moins certain qu'un rapport mathématique ne traduit jamais un rapport de faits expérimentaux sinon par approximation ; quand l'approximation augmente, le rapport mathématique change, et même les limites plus resserrées qui canalisent la vérité cessent bien souvent de se prêter à l'expression mathématique ; tel est le cas pour les courbes de Regnault et pour les orbites à bosses ou *perturbées* des planètes.

Pourquoi s'en étonner ? La vérité mathématique diffère entièrement de la vérité expérimentale. Celle-ci répond oui ou non à la question « cela est-il? » en un mot elle peut s'appeler la vérité sans épithète. La mathématique au contraire répond oui ou non à la question « cela se déduit-il? » ou « cela s'induit-il? » Déductions et inductions qui ont pour origine des conventions et des abstractions. Nous sommes entièrement maîtres des conventions, on aura donc beau les manipuler, on n'en tirera jamais autre chose que des manifestations de notre esprit. Quant aux abstractions, elles se retrouvent dans les autres sciences, car on ne connaîtrait pas sans elles de faits généraux ; mais les abstractions, hors des mathématiques et de la métaphysique, sont pour ainsi dire des fragments de faits réels que l'on peut soumettre à des vérifications dont les résultats ne dépendent pas de nous seuls. Au contraire si le mathématicien a bien tiré autrefois ses abstractions de la nature, il n'a plus jamais à lui demander de les vérifier. Les exemples cités plus haut, et faciles à multiplier, montrent que, grâce au progrès, les abstractions mathématiques ne peuvent plus être considérées comme des extraits de faits réels, donc elles deviennnent conventions. Elles sont utiles, on ne peut les appeler vraies. C'est en leur qualité de faits psychologiques et non autrement qu'elles contiennent de la vérité.

Il ne manque donc pas de sérieuses raisons pour justifier la séparation entre les mathématiques et les autres sciences, séparation que la commodité proclamait déjà.

Mais ces autres sciences ne vont-elles pas à leur tour être divisées en plusieurs compartiments étanches par cette même commodité? Sans avoir besoin d'entrer en de longs développements, on voit tout de suite qu'il n'en est rien. Les sciences communément appelées de ce nom : sciences physiques, naturelles, morales, politiques, entrent tout d'abord sous l'idée positiviste (à l'exclusion de la métaphysique et de l'histoire); elles ont en effet dans leurs départements respectifs des faits généraux qui se répètent, dépendent les uns des autres, et se prêtent par conséquent à être agencés en relations et groupes de relations. Ces faits sont tous accessibles, sinon à l'expérience et à la mesure, du moins à l'observation qui suffit à donner aux lois le caractère d'approximation progressive parce qu'elle peut se multiplier et se préciser. L'approximation progressive implique à son tour la commodité. Il est donc légitime de faire régner la notion de commodité sur l'ensemble des sciences. La seule différence fondamentale qu'il y ait entre elles à ce point de vue est leur degré d'avancement. Bien souvent elles ne sont les sujettes de la commodité que *par destination*. Pour qu'on puisse dire leurs lois toujours approchées, encore faut-il en effet qu'elles aient constitué des lois. Tel n'est pas le cas par exemple des sciences qui ont trait à l'homme envisagé comme être social. Celles-ci ont à leur disposition des faits généraux qui se répètent, mais elles échouent à saisir des rapports. Elles n'en verront pas de sitôt. Leur langage tout imprégné de logique sentimentale est pour elles un grave obstacle. Nous avons encore l'habitude de grouper les faits sociaux en plaidoyers pour défendre nos intérêts matériels et nos préjugés religieux ou antireligieux, or un plaidoyer est tout l'inverse d'un système scientifique. Quand il s'agit en effet de composer le premier, l'avocat connaît d'abord sa conclusion; au contraire, un savant, auteur d'une théorie, a d'abord connu des faits ou des rapports de faits, et c'est d'eux qu'il a ensuite déduit sa conclusion.

Malgré ces difficultés, il ne convient pas d'enlever les sciences *par destination* au groupe général des sciences. Elles se différencient en effet, non comme une espèce d'une autre espèce, mais comme un embryon appartenant à une espèce d'un individu adulte appartenant à la même espèce. Il n'y a pas de raison pour croire à l'avortement indéfini des embryons de sciences. Toutes les sciences basées sur l'expérience ou l'observation ont connu elles aussi les obstacles opposés à leur éclosion par la logique sentimentale. Hier encore la théorie évolutive, qui a enfin constitué l'histoire naturelle en science adulte, était repoussée ou adoptée suivant que l'on

adhérait ou non aux dogmes religieux; en dernière analyse l'origine des espèces animales dépendait de l'authenticité du quatrième Évangile. Presque tout le monde aujourd'hui, sauf quelques libres penseurs et catholiques également rétrogrades, renonce à cette manière de voir. Un jour aussi, espérons-le, les théories économiques n'exprimeront pas seulement les passions ou les intérêts de ceux qui les professent.

Nous sommes ainsi bien fondés à dire que l'idée positiviste de science, complétée par la commodité, réunit en un groupe homogène toutes les sciences excepté les mathématiques.

III

Ce qui empêche donc l'idée de science considérée d'être tout à fait générale, c'est qu'elle ne s'applique pas aux mathématiques. Mais l'obstacle disparaît facilement si l'on observe que les mathématiques ne sont pas des sciences. En effet elles ne nous apprennent rien par elles-mêmes : l'objet mathématique n'existe nulle part dans le monde, les faits mathématiques sont purement intérieurs. On objectera que ces faits se répètent, qu'ils apparaissent comme éminemment susceptibles de s'enchaîner en rapports généraux et constants, et par conséquent appartiennent à une science. Rien de plus juste. Mais quels sont ces faits intérieurs? des abstractions, des intuitions, des déductions, des inductions. Leur caractère psychologique, à l'exclusion de tout autre, leur confère la réalité. A quel domaine donc les attribuer sinon à celui de la psychologie ?

Ce qu'il y a de science dans les mathématiques échappe aux mathématiques elles-mêmes, conclusion qui oblige, semble-t-il, à supprimer l'autonomie de ces dernières ou à dissoudre leur magnifique assemblage. Rien ne serait plus fâcheux que d'en venir à une pareille extrémité. Mais on l'évitera par un moyen très simple. Il suffira de ranger les mathématiques parmi les arts. La psychologie a beau s'annexer les faits mentaux qui sont à la base de tous les arts, les arts n'en restent pas moins indépendants et assurés contre le démembrement. Les arts peuvent être répartis en moyens d'expression, moyens d'action, moyens d'expression et d'action, division dépourvue de rigueur parce que l'expression est elle-même une action et parce que, l'expression et l'action fussent-elles rigoureusement distinctes, aucun art n'est tout à fait exclusif de l'une ou de l'autre. Mais on se fera comprendre suffisamment si l'on énumère parmi les arts moyens d'expression la peinture, la sculp-

ture, la littérature, la musique, etc.; parmi les arts moyens d'action, ceux de l'industrie, du commerce, de la guerre, de la finance, etc.; parmi les arts moyens d'expression et d'action l'architecture; c'est dans cette dernière catégorie que se rangent les mathématiques.

Avec l'aide des mathématiques nous pouvons tracer des images de l'univers, pures images d'ailleurs, et images incomplètes, inadéquates. C'est une imperfection commune aux mathématiques et à plusieurs autres moyens d'expression. La peinture en particulier représente avec deux dimensions ce qui en a trois, elle immobilise les êtres en mouvement, et quand on cherche dans les tableaux le détail des objets, on ne trouve que les traces colorées laissées par les poils d'un pinceau. En sa qualité de moyen d'expression la peinture est forcée d'interpréter, de dénaturer plus ou moins les choses; nous avons vu que les mathématiques dénaturaient les résultats de l'expérience.

Comme moyen d'action, les mathématiques nous permettent de mesurer et de calculer. La plupart des autres arts moyens d'action dépendent d'elles à cet égard et les sciences qu'elles n'ont pas pu aider eurent un essor pénible. Celles mêmes qui paraissent leur être tout à fait étrangères leur doivent beaucoup, on pourrait dire tout, car une science n'existe vraiment que le jour où elle parle le langage de la logique rationnelle, or ce sont les mathématiques seules qui ont introduit dans le monde ce langage purifié de toute mixture sentimentale. En somme notre civilisation scientifique et industrielle tout entière est fille des mathématiques. Puisse cette constatation nous innocenter du crime d'avoir insulté ces dernières en leur dérobant le nom de science. Pour beaucoup de personnes, en effet, le mot de science est un insigne honorifique au même titre que le ruban rouge. Avoir l'air d'arracher une décoration à qui la porte dignement était un inconvénient qu'il convenait d'éviter.

Par ailleurs il n'y a que des avantages à considérer les mathématiques comme un art. Elles sont des moyens d'expression et d'action. Des moyens employés par les savants sont commodes ou incommodes, sans que la science prenne pour cela un caractère de système artificiel, et on peut remplacer un de ces moyens par un autre sans que la vérité scientifique change avec cette substitution. Ce n'est pas un médiocre avantage que de stabiliser le crédit de la science. C'en est un aussi que d'avoir une idée de science tout à fait générale.

L'idée de science impliquée dans les livres de M. Poincaré

modifie celle d'Auguste Comte qui mettait les mathématiques parmi les sciences et à leur tête. Elle n'en ruine pas moins l'idée métaphysique de science, d'accord avec les positivistes, et par les mêmes moyens. Mais elle complète cette œuvre grâce à l'introduction de la commodité. L'idée métaphysique de science subsiste en effet sous la forme d'idée mathématique de science; elle revient alors à confondre la Nature avec une poussière géométrique régie par des théorèmes qui découlent d'un seul axiome éternel. On a pu voir que la commodité détruisait cet édifice en faisant des mathématiques un moyen et non un objet de connaissance. Et du même coup se trouvent réfutés ceux qui disent : « Les mathématiques seules renferment de la vérité mais une partie insignifiante de la vérité, seules aussi elles confèrent la vérité aux sciences, d'où il résulte que l'ensemble des sciences a une valeur fort mince. »

De tels résultats nous semblent dignes d'intérêt. S'ils le sont, il ne faudra pas oublier qu'ils découlent de l'œuvre d'un grand mathématicien, et cela soulignera encore leur signification.

JULES SAGERET.

CONTRE L'INTELLECTUALISME EN PSYCHOLOGIE

La psychologie de l'intelligence humaine est dominée d'ordinaire par le préjugé intellectualiste : l'homme semble fait pour connaître; la représentation des objets, la conception de types abstraits, semblent avoir pour fin de mettre chaque esprit en possession d'une vérité immuable. Il est aisé de montrer que ce préjugé dérive directement d'un postulat métaphysique ou théologique : l'homme qui se croit divin, en partie du moins, prétend participer au pouvoir divin par excellence (puisqu'il est la condition de toute sagesse dans l'action et d'une invincible puissance), le pouvoir de connaître. La réaction contre la théologie et la métaphysique devait amener à la suite d'un criticisme, en définitive peu audacieux, une réaction contre l'intellectualisme. Mais le « pragmatisme » même, qui avec W. James « renvoie au musée des antiques le bric-à-brac des catégories kantiennes », est surtout « fidéiste » comme l'a montré M. Lalande dans un récent article (*Rev. phil.* de février 1906). A notre avis, le psychologue doit, pour rester fidèle à l'esprit scientifique, rechercher les conditions d'apparition de l'activité intellectuelle dans les exigences de l'action vitale. La pensée humaine, dans son état présent, doit servir à concevoir un état dans lequel elle n'existait pas encore. Entreprise vaine, déclare le criticiste : ce monde dans lequel on suppose que l'intelligence humaine n'a pas encore fait son apparition n'existe que par votre représentation conformément aux formes actuelles de votre pensée; ses lois fondamentales sont celles de votre esprit. Soit. Aussi le psychologue s'efforcera-t-il de ne pas faire intervenir un monde extérieur soumis aux lois du nombre, du temps, de l'espace, de la causalité, puisque ce monde extérieur est irrémédiablement intellectualisé [1]. Il prendra des sujets simplement sentants et agissants, et il aura soin de ne pas introduire dans leurs tendances ou sentiments une *connaissance* des phénomènes. Il n'aura que des états psychiques à considérer ; et ces états seront ceux que tous sont bien obligés de concevoir comme constituant l'activité mentale des êtres inférieurs. On ne prétendra pas sans doute nous obliger à admettre dans la méduse,

1. La psychologie de Spencer peut paraître viciée par un fréquent appel à l'adaptation au milieu, ce milieu étant conçu au point de vue réaliste.

par exemple, des perceptions objectives; mais on nous concédera qu'elle a quelques appétitions ou répulsions, dues non pas à la représentation des choses, mais à des états affectifs analogues à nos plaisirs et à nos douleurs; peut-être même une tendance, déjà manifeste chez les végétaux [1], à l'expansion ou à la contraction, à la suite de ce que nous appelons des sensations de lumière ou d'ombre, mais sans notion de milieux éclairés ou sombres. On peut bien admettre aussi que l'être humain débute par des états affectifs, des appétitions et répulsions, faits psychiques fort vagues et peu différenciés, que nous ne pouvons concevoir que comme intimement unis à des mouvements d'expansion et de contraction et à des réflexes plus ou moins nombreux, plus ou moins variés.

Débuter en psycho-genèse par la sensation, si souvent confondue avec la perception objective, c'est céder au préjugé intellectualiste et aussi s'exposer à tomber dans cet « atomisme psychologique » si justement critiqué par MM. W. James et Bergson. Le grave tort des empiristes anglais, de Hume à John Stuart Mill, a été de traiter l'intelligence humaine comme une fonction primitive de la mentalité animale, de partir des sensations et des idées envisagées dans leur fonction cognitive. La tentative associationniste échoua parce qu'elle fut faite sur le terrain même de l'adversaire et avec d'insuffisantes données psychologiques. Il n'est pas d'observation d'une activité mentale quelconque qui permette d'isoler la simple représentation d'un objet, *a fortiori* une simple sensation, car la sensation n'est qu'un produit de l'analyse psychologique, un « requisit » de la perception objective. L'observation fournit une donnée bien plus importante : celle de ce *courant continu d'activité psychique* que W. James a appelé « stream of thought », mais qu'il ne faudrait pas considérer tout d'abord comme constitué essentiellement par des représentations objectives. L'activité psychique est d'abord *appétition* persistante.

Mais, objectent les intellectualistes, l'appétition suppose la représentation d'une fin, la notion d'une relation. « Qu'est-ce que vouloir, désirer, sentir, disait Renouvier, [sinon poser des relations], si ce n'est en faire, en supposer et en être? » (*Logique*, § XVII). D'abord, la relation en général n'explique pas l'appétition, il ne suffit même pas de considérer la relation de deux termes, dont l'un est représentatif d'un état à venir, pour que l'appétition existe; Renouvier lui-même a dû reconnaître l'originalité et l'irréductibilité des « rapports d'appétition » (*Le Personnalisme*, p. 332); et ce qui

1. Voir Dr Loëb, *Einleitung in d. vergl. Gehirn phys. und vergl. Psych.*, Leipzig, Barth, 1899.

fait la nature propre de l'appétition, ce qui la constitue essentiellement, c'est l'habitude engendrée par une activité antérieure, c'est l'aptitude à agir de la même façon, c'est l'état psychique déterminé par cette aptitude motrice, qui, combattue par d'autres, ne parvient pas sur-le-champ à son plein effet. On parle parfois en psychologie d' « images » kinesthésiques; nous ne saurions admettre que ces images soient conçues comme des *visions* de mouvements; mais le terme est commode pour désigner les modifications mentales résultant des mouvements effectués et capables de servir de substituts psychiques à ces modifications biologiques. L'appétition nous paraît supposer seulement des « images » kinesthésiques, des « résidus moteurs » de la motricité antérieure. Et ces « images », avec les appétitions qu'elles permettent de constituer, nous paraissent pouvoir se réaliser en tout centre nerveux, en tout élément vivant susceptible de mouvement spontané. De sorte que, dans les êtres les mieux doués au point de vue psychique, nous concevons l'activité mentale comme manifeste dans tout l'organisme, loin de la confiner dans quelques régions corticales; et ainsi nous répondons aux exigences de « l'automatisme psychologique[1] » si nettement constaté par ceux qui ont étudié les questions de psychopathologie. On ne voit pas comment le « polypsychisme[2] » serait concevable s'il fallait localiser en chaque centre nerveux des sensations, des représentations, des phénomènes intellectuels, qui manifestement demandent le concours d'organes complexes. La monade qui a la représentation du monde entier, à son point de vue, est un produit génial de l'imagination métaphysique, mais ne correspond à aucune constatation psychologique.

D'ailleurs, la sensation, la représentation objective n'est qu'un mode passager de l'activité mentale; toujours en voie de devenir, elle ne *dure* pas; l'appétition est une manière d'être qui peut persister identique à elle-même, qui se prête par conséquent à la continuité de l'existence psychique. La permanence d'une appétition, explicable par la loi d'habitude, rend raison de l'apparente inertie des éléments les plus simples et de l'uniformité d'action ou de réaction des vivants inférieurs, des cellules, des organes soustraits à une influence perturbatrice.

La persistance de l'appétition entraîne l'uniformité des actes réflexes, soit que des éléments homogènes réagissent simultanément de la même façon à tout ce qui contrarie leur appétition, soit que des réactions différentes aient dû se mettre en harmonie, non

1. Cf. P. Janet, *L'automatisme psychologique*. Paris, Alcan, 1889.
2. Voir la *théorie fondamentale* de Durand de Gros.

pour une fin déterminée, mais par suite d'une nécessité vitale : divers éléments d'un même individu ne peuvent en effet opposer indéfiniment leurs réactions propres les unes aux autres; l'appétition sans cesse combattue se modifie d'autant plus aisément qu'elle est née de l'habitude; l'*adaptation* est le fruit de l'opposition qui se transforme peu à peu en conciliation. (Tarde[1] avait fort justement observé ce phénomène dans la vie sociale, puis dans tous les autres domaines de la réalité.) Or l'adaptation spontanée des appétitions les unes aux autres tend à faire de l'activité totale d'un être vivant, un tout systématique; et la finalité biologique ou psychique, définie par M. Goblot (*Revue philos.*, t. XLVII, p. 636) *la causalité du besoin* n'implique ni « causalité de l'idée », ni intelligence, ni conscience.

L'état affectif, agréable ou pénible, est la conséquence directe de la multiplicité des réflexes et des appétitions. Lorsque des appétitions et les réactions qu'elles entraînent parviennent à se coordonner, une émotion agréable existe au moins en puissance; elle est confirmée lorsque l'adaptation au milieu semble ou est réalisée momentanément. Lorsque appétitions et réactions ne parviennent pas à s'adapter les unes aux autres, et *a fortiori* au milieu, l'émotion pénible est constituée essentiellement par la diversité et l'opposition des réflexes et par le trouble ainsi apporté dans l'unité synthétique de l'être. La douleur doit être par conséquent beaucoup plus fréquente que le plaisir chez les nouveaux-nés; et c'est ce que l'on constate aisément. Inutile d'insister sur l'accord foncier de cette théorie de l'émotion primitive avec les observations qui ont amené Lange et W. James à formuler leur célèbre « théorie physiologique ». La douleur et le plaisir doivent être les premiers phénomènes psychiques clairement conscients. Avant d'être tout « odeur de rose », la statue de Condillac eût dû passer par des alternatives de douleur et de plaisir sans que l'aptitude à connaître se soit encore manifestée en aucune façon. Mais Condillac lui-même, en faisant du désir conscient le phénomène-type de l'appétition, s'était condamné à concevoir sa statue comme « existant sans pouvoir former des désirs ». La conséquence fâcheuse de cette conception fut chez Condillac comme chez Hume une théorie inacceptable de l'attention ramenée à ce fait que « la capacité de sentir est tout entière à une impression donnée » (*Traité des sensations*, liv. I, ch. II, § 1).

L'attention est, comme l'ont bien vu après M. Ribot les auteurs

1. Voir notamment : *Les lois de l'imitation*, la *Logique sociale* et *L'opposition universelle*.

de la théorie dite « de l'origine périphérique » de ce processus, un phénomène de motricité; et cette motricité spéciale qui aboutit à une adaptation plus complète de l'être entier ou de quelqu'une de ses fonctions à certaine fin, est dans le prolongement direct de la coordination des réflexes et de la mise en harmonie spontanée des appétitions élémentaires. L'attention est la conséquence de cette « causalité du besoin » (sans que le besoin soit nécessairement conscient et sans qu'il soit le désir d'une fin représentée) qui assure la finalité psycho-physiologique au premier stade de l'organisation vitale. Ce n'est donc pas sans raison que dans une thèse récente, M. Lagerborg a fait le rapprochement des théories « physiologiques » de l'attention et de celles de l'émotion (*Das Gefühlsproblem*, Leipzig, Barth, 1905). Le processus primitif d'attention est celui de l'émotion en quelque sorte « canalisée », systématisée. Il est d'une importance capitale pour la psycho-genèse, car il permet à des appétitions mieux coordonnées d'établir leur suprématie sur une multitude d'autres encore en conflit, de devenir des tendances dominatrices, appelées à tort parfois des « *idées* [1] » directrices de l'organisation vitale.

Il est généralement admis que les organes des sens proviennent d'une différenciation progressive du tégument et de l'appareil neuro-musculaire. Si les nerfs sensoriels ont chacun des aptitudes particulières comme on le prétend parfois, si des régions corticales ou sous-corticales sont particulièrement aptes à réagir à des excitations spéciales pour chacune d'elles, on ne conteste guère cependant que la spécificité ou la spécialisation ne soit due à une *division du travail d'adaptation croissante*. Or les premiers organes tactiles se confondent avec des organes de la motricité. Ce n'est donc rien avancer qui ne soit très probable que de considérer les premières sensations dans la série animale comme des modifications psychiques analogues à ce que nous avons appelé plus haut des « images kinesthésiques » et déterminant par conséquent des aptitudes (en vertu de la loi d'habitude) d'un point déterminé de l'organisme à réagir de la même façon à des modifications analogues. Grâce à la coordination des réflexes, à l'attention naissante, certaines modifications périphériques, avec les réactions correspondantes, ont dû prévaloir sur d'autres, et il s'est produit une sélection, dans la multitude des réflexes, en faveur de ceux qui ont amené le développement d'organes spéciaux. Ainsi l'être vivant a cessé d'être simplement *ému* par ses propres mouvements; les plus

1. Dans l'expression « idées fixes » on trouve la même impropriété.

légères modifications des régions privilégiées ont eu l'avantage de s'associer aux tendances prépondérantes et d'entraîner des réactions d'ensemble : une vibration inaccoutumée des cils de l'infusoire, des soies ou poils du vers, de l'articulé, voilà la « sensation » qui entraîne l'éloignement ou la contraction ; à peine la zone pigmentaire d'un protozoaire est-elle affectée par ce que nous appelons la lumière ou l'ombre que l'être s'approche ou fuit ; un mouvement d'otolithes fait que la méduse se replie sur elle-même. La sensation primitive n'est pas « faite pour » renseigner l'être vivant sur son milieu et sur les variations de ce milieu ; mais elle devient le meilleur moyen pour l'animal de conserver l'existence et de satisfaire aux besoins vitaux. Son rôle ne pouvait manquer d'être prépondérant après l'association des réactions d'ensemble dues aux modifications sensorielles et des émotions agréables dues à une adaptation supérieure. Cependant elle ne nous fait pas encore pénétrer immédiatement dans le domaine de l'intelligence.

Il faut faire intervenir ici ce qu'on pourrait appeler le « principe du moindre effort » appliqué à l'activité psychique. Tout être tend spontanément à se fatiguer le moins possible, et le changement incessant est plus fatiguant que la répétition de la même attitude, de la même réaction. C'est pourquoi à des modifications analogues de la périphérie (et en particulier d'un organe sensoriel) correspond une activité de la même région nerveuse ou corticale [1], un même processus psychique. M. Paulhan a justement remarqué (*Rev. phil.*, 1889) des tendances générales, c'est-à-dire susceptibles de diriger l'être vers des fins qui sans être semblables présentent assez d'analogies pour que le même mode d'activité donne un résultat satisfaisant avec chacune d'elles. Le même « résidu » mental s'adapte ainsi à de multiples circonstances ; se renouvelant spontanément, il se dégage peu à peu de la motricité avec laquelle il était d'abord intimement lié ; il devient l' « image » représentative, le substitut d'une activité neuro-psychique et neuro-musculaire. Dès lors, l'être peut concevoir des mouvements sans les exécuter ou même les ébaucher, imaginer au lieu d'agir : et plus son système nerveux se rattache étroitement à une activité corticale plus complexe et mieux unifiée, plus il vit en images au lieu de vivre en actions. Toute son expérience passée se résume en un certain nombre de substituts psychiques, associés de telle façon qu'une simple modification sensorielle évoque toute une suite d'images dont l'effet est un ensemble de mouvements appropriés comme

1. C'est ce qui explique les localisations cérébrales.

moyens à une fin plus ou moins lointaine. Lorsque dans les actes des animaux l'homme voit se manifester une telle finalité, il se hâte d'attribuer à ces êtres inférieurs une intelligence semblable à la sienne, de dire qu'ils se souviennent, qu'ils connaissent, qu'ils infèrent de l'expérience passée les exigences de la situation présente. Mais on peut fort bien concevoir une utilisation remarquable des habitudes nerveuses et mentales antérieurement contractées et une merveilleuse finalité des actes, sans notion d'objets distincts, sans opposition du moi et du non-moi, sans conception du temps, de l'espace et du nombre, sans connaissance du passé en tant que tel, bref sans toutes les idées abstraites qu'impliquerait l'intelligence souvent attribuée par l'homme aux animaux. En revanche, il faut, semble-t-il, reconnaître une grande importance chez l'animal à ce qu'on appelle souvent « l'image générique », c'est-à-dire au substitut mental d'un grand nombre de modes d'activité analogues : de tels substituts, peu nombreux en définitive, se modifiant avec de nouvelles expériences, sont la matière de synthèses psychiques dont la valeur pratique a souvent été constatée. (Voir Ribot, *Évolution des idées générales*, p. 17-37 et notamment p. 29 : « C'est avec l'aide des images génériques que les animaux raisonnent » c'est-à-dire « passent de ce qui est donné immédiatement à ce qui est simplement suggéré par l'association et l'expérience »).

De même que l'enfant généralise spontanément, et en particulier répond par la même dénomination à des modifications sensorielles analogues ou à des émotions, des tendances, semblables — alors même qu'elles sont suscitées, comme dans l'exemple fourni par Taine, par des objets bien différents; — de même tout être capable d'imaginer « généralise » naturellement par ce fait seul qu'il est toujours porté à adopter la même attitude mentale, à moins que de nouvelles conditions, trop différentes des précédentes, ne l'en empêchent. Ainsi, le chien de garde agira toujours de la même façon avec les différents vagabonds et mendiants qui affecteront peut-être son odorat de plusieurs façons analogues.

Jusqu'ici nous avons pu nous dispenser de faire intervenir chez le sujet la notion d'un objet quelconque. L'action cependant, avec les conflits qu'elle entraîne, développe l'aptitude à imaginer. L'effort plus ou moins grand, heureux ou contrarié, amène des sentiments différents qui font préférer à d'autres certaines modifications non seulement neuro-musculaires, mais aussi sensorielles. Un choix de moyens entraîne un choix d'images. Une distinction s'établit entre les *actes* et les substituts psychiques d'états antérieurs

ou *faits*. Certaines consécutions de faits et d'actes répondent mieux que d'autres aux tendances plus nettement conscientes. Or ces « consécutions empiriques » sont, de l'aveu même des rationalistes, depuis Leibnitz, le mode d'activité mentale qui remplace effectivement, chez l'animal et chez l'homme, en bien des cas, la notion des consécutions causales. La notion de causalité est donc en germe dans l'intelligence naissante sous la forme d'une tendance, de plus en plus marquée à mesure qu'elle permet plus de satisfactions, à distinguer les moyens d'action les plus efficaces. C'est en somme ce que remarque M. Ribot (*Évolution des idées générales*, p. 204) lorsqu'il écrit : « le vouloir... est précédé d'une période d'appétits, de besoins, d'instincts, de désirs, de passions; or *tous ces faits d'activité interne*, qui se traduisent en mouvements, sont aussi aptes que le vouloir à engendrer la notion empirique de cause... Ils ont de plus l'avantage d'être antérieurs dans l'ordre chronologique ».

Les « faits » contrarient les tendances : ils sont par cela même tout près de paraître « extérieurs » à l'action. C'est sur eux ou contre eux que va porter l'effort, afin de les modifier, les éloigner, les supprimer. Ils deviennent ainsi des choses, des objets de représentation. Nous parvenons seulement en ce moment à la perception objective que les psychologues ont coutume de considérer comme l'un des premiers moments de l'activité mentale. Les objets, qu'ils soient des parties de l'être ou des parties du monde extérieur, ne forment encore qu'un continu hétérogène correspondant au courant des états psychiques tous enchevêtrés les uns dans les autres; mais les exigences de l'action font porter sur eux une attention analytique, dissociative, qui si elle ne les isole pas les uns des autres, donne du moins à certains d'entre eux un relief particulier. La notion du *semblable* peut prendre naissance dans l'habitude de réagir uniformément à des excitants analogues, habitude en opposition avec le sentiment pénible de trouble et de fatigue qu'éprouve l'être dans son adaptation à des objets dissemblables. Un commencement de classification en résulte, qui a permis de dire que les animaux divisent le monde entier en deux catégories, ce qui est bon à manger et ce qui n'est pas bon. On peut aller plus loin pour bien des animaux et prétendre qu'ils distinguent autant de catégories d'objets qu'il est en eux de tendances principales, de besoins à satisfaire. Tel est le germe des classifications scientifiques et le premier fondement de la « catégorie » de *qualité*.

Tant que les modifications hétérogènes n'ont fait que se succéder, aucun lien n'a paru exister entre elles : leur interpénétration suffit. Mais quand l'hétérogénéité des données simultanées commence à

se manifester, intéressant en même temps plusieurs tendances, une sorte de *dispersion* mentale en résulte qui menace l'unité synthétique naturelle; et c'est à ce moment, nous semble-t-il, que prend naissance un mode nouveau de synthèse qui permet la *coexistence malgré l'exclusion réciproque* et d'où doit sortir la notion d'*extériorité*, fondement de toute conception spatiale. La projection, dans un même acte représentatif, d'une multiplicité vaguement sentie de données visuelles hétérogènes [et dont la diversité qualitative serait due, à défaut d'autres causes, aux « signes locaux » ou modes de réaction variant avec chaque élément sensoriel intéressé], données que des intervalles ne séparent point et qui ne sont pas autrement distinctes les unes des autres, de telle sorte qu'elles peuvent former un tout continu, est l'une des principales raisons, sinon l'unique, de la conception d'un espace continu. La nécessité de concilier l'extériorité et la continuité explique le caractère quasi-contradictoire de la forme spatiale qui permet à la fois l'admission simultanée (attention dispersée) et l'exclusion réciproque. (De là vient le problème si souvent posé et si diversement résolu des rapports de l'espace et de la quantité).

Grâce à la forme spatiale la plus simple, la notion de la quantité numérique peut apparaître. Des objets extérieurs les uns aux autres le paraissent d'autant plus qu'ils peuvent être saisis, maniés séparément. S'ils sont à peu près semblables, ils seront non plus confondus dans une même image générique, mais à la fois identifiés et distingués, et chacun tendra ainsi à devenir une *unité*. Après l'analyse, la synthèse, qui de l'unité d'ensemble fait une totalité. La « catégorie » de *nombre* naît alors; la notion du plus ou moins, qui a pour base psychologique le plus ou moins grand effort dans l'action, dans la préhension ou l'expansion, se précise. Combinée avec celle d'extériorité, elle fait concevoir le plus ou moins « hors de portée », le plus ou moins lointain; et de la grande variété d'efforts sentis en corrélation avec les divers degrés d'éloignement résulte la principale dimension de l'espace, la *profondeur*, qui dans tous les sens où il est possible de l'apprécier, permet de déterminer la *position*.

La représentation des phénomènes tend toujours dès lors à prendre la forme spatiale : les faits psychiques eux-mêmes imaginés, bien que sans rapport avec l'action présente, se disposent de façon à paraître plus ou moins lointains. M. Bergson [1] a suffisamment insisté sur la forme spatiale de la durée imaginée, forme qui

1. *Données immédiates de la conscience.*

seule cependant permet de concevoir le passé ou l'avenir, si l'on y joint l'expérience de la liaison de moments distincts (grâce à une tendance qui peu à peu se satisfait à mesure que l'on se rapproche de la fin proposée [1]).

Si les notions de nombre, de position, de succession, ont ainsi des antécédents nécessaires dans l'activité mentale en voie d'évolution naturelle, peut-on continuer à faire d'un esprit, d'un entendement sur l'origine duquel on garde le silence quand on ne le fait pas dériver directement d'un intellect supra-sensible, la source d'idées *a priori*, grâce auxquelles s'établiraient des relations entre les données de la simple expérience? Il est trop aisé vraiment de triompher de l'empirisme en réduisant les données à une « poussière de sensations ». Le problème nous a paru se poser tout autrement. Nous partons d'un continu psychique, d'un courant ininterrompu de modifications subjectives que l'on chercherait en vain à isoler les unes des autres sans mutiler, déformer, chacune d'elles. Les états passagers, affectifs ou représentatifs sont « sous-tendus » par des appétitions beaucoup plus stables, dont quelques-unes constituent même des dispositions permanentes. L'association mentale est un effet, non une cause de cette continuité naturelle, d'aspect variable selon les circonstances et le caractère individuel; l'aptitude, signalée par Hume, des idées à s'ordonner entre elles, ne vient pas d'une sorte d'attraction des éléments psychiques, conçus de même façon que les atomes, mais elle est une suite de l'origine même de l'intelligence. Faits et relations sont, primitivement, étroitement unis comme modes de réaction du sujet, les uns très variables, les autres communs à un grand nombre de cas et correspondant à des tendances permanentes. On ne saurait nier que la condition nécessaire, et à notre avis suffisante, d'une notion de la *finalité* ne se trouve dans le fait de la tendance unie à la représentation d'objets dont l'art animal a fait des moyens et des fins bien avant que le rapport abstrait de moyen à fin ne soit conçu et même concevable. Le lien est né en quelque sorte avant les représentations objectives. De même la condition nécessaire de l'apparition d'une notion de causalité se trouve dans l'expérience des avantages procurés par certaines consécutions empiriques, synthèses d'images spontanément formées sous l'influence du besoin (« nécessité l'ingénieuse »). Lorsque l'habitude de tenir compte de ces consécutions eût donné naissance à la notion de nécessité, lorsque bien longtemps après avoir agi comme s'ils reconnaissaient

1. Voir Guyau, *L'idée du temps*.

des lois de la nature, les hommes ont formulé l'idée d'abord implicite de loi, la notion de causalité est devenue celle d'un rapport de deux termes dont l'un suppose l'autre s'il est donné dans l'expérience ; et cela parce que le besoin de conserver d'utiles consécutions d'images n'a pas cessé de se faire sentir, donnant naissance, ici aux plus sots préjugés, et là aux plus belles inductions scientifiques. Le besoin pratique — et non une nécessité intellectuelle — a fait qu'en dépit de tant d'erreurs, de tant de déceptions dues à la confiance naïve dans les consécutions empiriques spontanément établies, les hommes restent attachés surtout à des « prolepses » qu'ils ne peuvent éviter de voir naître en leur imagination.

Qu'au point de vue intellectualiste on s'efforce de s'élever progressivement des concepts les plus abstraits aux notions les plus concrètes en n'omettant aucun intermédiaire, suivant un précepte célèbre, la philosophie de l'intellect humain n'a qu'à gagner à cette contre-épreuve d'une analyse qui a fait la gloire des plus grands penseurs. Mais le psychologue ne peut que se méfier d'une opération qui commence par éliminer du nombre des causes de la formation intellectuelle de l'homme, ses appétitions, ses tendances, ses états affectifs. Prendre les idées d'espace, de temps, de nombre, de causalité, de finalité, telles qu'elles sont dans un esprit adulte au sein de la plus haute civilisation, déclarer immuables ces « formes » de l'entendement humain, c'est oublier que l'intelligence humaine est fonction de la vie, est solidaire de toutes les autres fonctions vitales qui sont soumises à l'incessant devenir. Prétendre faire de l'application des « catégories » à tous les phénomènes la condition *sine qua non* de la représentation d'une réalité quelconque, — au point de dire avec Renouvier que si la loi du nombre ne s'applique pas au monde, celui-ci est comme n'existant pas pour nous —, c'est oublier que l'origine du concept de grandeur numérique pourrait bien être, comme nous avons tenté de le suggérer, une application du principe général de la « recherche du moindre effort ».

Dans cette rapide et incomplète esquisse du développement mental, nous avons surtout cherché à montrer la possibilité d'une psychologie affranchie du préjugé intellectualiste, susceptible même de faire naître des doutes sur le pouvoir et la grandeur de l'intelligence humaine. Alors que la psychologie métaphysique faisait intervenir partout la Raison, ou l'Entendement, et la Volonté, il semble que la psychologie scientifique doive surtout faire intervenir des tendances et des habitudes, des tendances fécondes et des habitudes conservatrices.

G.-L. Duprat

REVUE CRITIQUE

UN HISTORIEN DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE[1]

Rarement un livre venu d'Allemagne s'est prêté à une traduction plus élégante et plus souple[2]. Plus rarement encore une œuvre de science allemande a mérité l'accueil qui lui a été fait par tous les esprits éclairés de France, accueil très empressé, car elle est le résultat d'une science impeccable; très sympathique, attendu qu'à la manière dont l'auteur utilise ses informations, on sent du premier coup un maître incomparable en l'art de les dominer. Regardez au bas des pages : vous y trouverez des fragments de nos meilleurs écrivains du XIX[e] siècle. Ils ne se rapportent pas au sujet du livre. Ils n'en ont pas moins dirigé l'historien dans ses heureux efforts pour interpréter cette pensée grecque, si décidément loin de la nôtre, mais que, sous peine de nous la laisser inintelligible, il faut quand même en rapprocher. On n'y réussit d'ordinaire qu'à la condition d'avoir parcouru les textes et de n'en avoir conservé que les plus dociles. Tel n'est point le cas de Théodore Gomperz. Sachez qu'il a tout lu, tout contrôlé, tout discuté. Et il n'est pas de ceux qui éludent les problèmes. Même il en est si peu qu'il excelle à les faire surgir. Nul n'est plus habile à soulever à propos d'un texte une question d'intérêt tout moderne... — et à y répondre? — Oui; mais de telle façon que la responsabilité du texte inspirateur reste toujours dégagée, ce qui est d'un historien probe; et aussi de telle sorte que la libre interprétation du commentateur garde généralement assez de mesure pour ne pas verser dans la fantaisie. On dirait parfois que Théodore Gomperz connaît à merveille Ernest Renan, et que jusque dans l'*Histoire d'Israël*, il a éprouvé sa méthode féconde. Il en a vraisemblablement aussi éprouvé les excès, car il s'en garde le plus souvent. Pas toujours. La tentation lui viendra, par exemple, de nous présenter Antisthènes sous les traits d'un prolétaire révolté, quelque chose comme

1. Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce, histoire de la philosophie antique*, 2 vol. in-8. Paris, F. Alcan, 1905.
2. Grâces en soient rendues à M. Reymond professeur à Morges qui a su traduire avec un tel art qu'il excelle à faire transparaître les brillantes qualités d'esprit de son modèle.

un disciple ou plutôt un maître de Jaurès. Mais il y mettra si peu d'insistance et le passage d'Antisthènes parmi nous durera si peu que nul n'aura pris le temps de le reconnaître.

M. Théodore Gomperz est donc un historien de l'antiquité très attentif aux choses et aux hommes du temps présent, et fort habile à se servir d'eux comme d'un prisme à travers lequel il se plaît à regarder les hommes dont il va raconter la vie et les idées. Et c'est pourquoi son histoire est étonnamment vivante. On la lit sans effort et avec le même plaisir qu'un volume de Michelet. Et n'en ayons aucun doute. Né un demi-siècle plus tôt, M. Gomperz aurait adopté la conception romantique de l'histoire. Aussi bien la formule de Michelet : « l'histoire est une résurrection » a tout l'air d'être la sienne.

I

S'il en est ainsi, ne dirait-on pas que le livre dont nous nous occupons est un de ces ouvrages comme on eût aimé en lire il y a trente ans environ, mais comme la mode sera bientôt passée d'en écrire, si même ce n'est pas chose déjà faite? Il n'en est rien. M. Gomperz, en écrivant sa belle histoire des *Penseurs de la Grèce* s'est inspiré des idées aujourd'hui en faveur et que les plus jeunes parmi les maîtres de l'enseignement supérieur ont à peine, chez nous, commencé de répandre.

C'est assurément une chose nouvelle que de vouloir démembrer l'histoire de la littérature pour la diviser en trois provinces : l'une comprendrait l'étude de la langue, l'autre celle des formes littéraires, la troisième aurait pour objet les idées. Attachons-nous à celle-ci. Nous ne tarderons pas à reconnaître combien il est arbitraire de ne considérer parmi les « penseurs » que les seuls philosophes : même il n'est pas certain que, dans la mise en circulation des idées, leur rôle ait toujours été prépondérant. Au XIX[e] siècle, de Maistre et de Bonald ont peut-être laissé sur un grand nombre d'esprits une plus forte empreinte que Victor Cousin et son école. Victor Cousin fut un philosophe véritable. Bonald et de Maistre furent l'un et l'autre deux penseurs profonds. L'histoire de la philosophie ne leur doit guère. L'histoire des idées, entendons des idées qui enfoncent dans les esprits au point d'en renouveler la substance, compte à peine des noms plus illustres. D'où il résulte que si l'histoire de la littérature demande une revision et une division de sa matière, l'histoire de la philosophie s'apparaît bientôt à elle-même comme une partie d'une histoire plus générale, celle de la pensée d'un peuple ou d'une race. En ce qui concerne l'histoire de la philosophie grecque par exemple, on n'a jamais songé à en écarter les sophistes. Et l'on a eu raison si les sophistes ont permis à Socrate d'exister, ce dont presque personne ne doute. Or il est certain que, parmi ces sophistes, quelques-uns seulement furent philosophes. Il faudrait donc retrancher

les autres de l'histoire de la philosophie. Lesquels? Et comment s'y prendre pour choisir autrement qu'au hasard? J'ai parlé des sophistes et de leur influence sur le mouvement de la philosophie proprement dite. D'autres encore ont influé sur la philosophie sans être à proprement parler des philosophes. Le grand renom d'Hippocrate, est-il uniquement dû au grand art du médecin. On sourirait d'un médecin qui voudrait soigner comme jadis Hippocrate. Mais quand on pense aux idées générales de cet homme autrefois illustre en l'art de guérir, on est frappé de leur profondeur. Il a du évidemment prêter beaucoup à la pensée de son temps, surtout à la pensée philosophique. Et cela s'explique d'autant mieux que les philosophes, en ces temps si lointains et si différents des nôtres restaient aussi peu que possible étrangers à la vie publique. Ils étaient mêlés aux contemporains et ils vivaient leur propre doctrine pour démontrer qu'elle était née viable. Une place revient donc à Hippocrate dans l'histoire de la philosophie grecque. Et cette histoire, à mesure qu'elle va s'élargir, va se confondre avec celle de tous ceux qui ont pensé en langue hellénique sur le sol de l'Hellade : les idées répandues par les poètes tragiques, par des historiens tels qu'Hérodote et à plus forte raison Thucydide y seront passés en revue, et autrement qu'entre parenthèse.

On a deviné, j'imagine, que cette idée d'une histoire de la pensée grecque — distincte de l'histoire de ses formes littéraires et de celle de sa langue — n'est autre que celle de Théodore Gomperz. Et l'on ne s'étonnera pas du soin qu'il a mis à nous parler de ces penseurs non philosophes, dont les idées, en leur temps, trouvèrent plus d'écho que celles d'un Socrate ou de son illustre continuateur Platon. Nous dirions volontiers que là est la grande originalité de l'historien.

D'ailleurs un peu de réflexion suffirait pour nous faire apercevoir entre la conception de l'œuvre et les qualités d'esprit de l'ouvrier un lien des plus intimes.

Si Gomperz était né dans notre pays, les talents de l'artiste dont il excelle à régler l'emploi se seraient épanouis vraisemblablement plus tôt, et auraient dominé d'une façon indiscrète, peut-être même singulièrement improfitable. Il eût passé sa vie comme au spectacle. Amusé de l'incessante fuite des choses il eût noté successivement ses impressions de chaque jour. Né dans un pays où l'on est fort heureusement plus pressé de savoir que de penser, Théodore Gomperz s'est plié au joug bienfaisant de la science historique. Ses maîtres lui ayant appris que l'âme de l'histoire de l'antiquité est la philologie, il s'est fait philologue et s'est appliqué à travailler objectivement. Une fois les années d'études finies, il s'est retrouvé et ressaisi avec ses facultés d'artiste et sa disposition à envisager subjectivement, c'est-à-dire on ne saurait plus personnellement, les faits de l'histoire. Et les regardant de ce regard créateur qui est celui de l'artiste, il a senti ces faits s'animer sous ses yeux. Puis il a promené son regard tout autour, comme si la vision centrale, isolée de toute vision périphérique

devenait infailliblement ouvrière d'inexactitude ou d'erreur. Et comme il avait au plus eu déjà le sentiment de la vie des idées, par là même le besoin de les faire revivre, il s'est fait une règle de les détacher aussi peu que possible et de l'homme en qui elles prirent forme et du milieu qui facilita leur éclosion. Dans un esprit tel que celui de Gomperz, il était donc assez inévitable que l'idée de la philosophie grecque se transformât en s'élargissant, ou, si l'on préfère, qu'elle descendît de l'abstrait au concret. Maintenant souvenez-vous que cet esprit si personnel a passé par les Universités allemandes, qu'il y a reçu la meilleure éducation philologique, et vous comprendrez qu'il lui soit arrivé maintes fois dans son livre, de mettre d'accord les exigences objectives de la méthode historique et ce que j'appellerai son invincible respect de la vie des événements et des hommes. Voici par exemple Platon qu'il s'agit de ressusciter : vous ne sauriez pour cela vous y prendre mieux qu'en offrant au lecteur une lecture abrégée de ses dialogues, en vous interdisant d'y retrancher tous les incidents dramatiques pour n'en extraire que la moelle philosophique. Ainsi s'est comporté Théodore Gomperz. Mais en se comportant ainsi ne donnait-il point satisfaction à la méthode des historiens philologues? N'est-ce donc point respecter les textes au-delà des exigences habituelles que de leur laisser dans la plus large étendue possible leur contexte environnant?

C'est donc à une sorte de renouvellement de l'histoire philosophique du peuple chez qui la philosophie a pris naissance que l'on s'attend à assister. On se promet des joies intellectuelles toutes neuves quand on se retrouvera en face des Héraclite, des Zénon, des Démocrite. Et la promesse sera tenue. On s'en réserve d'autres et de plus profondes encore pour le moment où l'on abordera les doctrines de Socrate, de Platon et du plus illustre des platoniciens : Aristote.... Et l'on regrette sincèrement que le professeur de l'Université de Vienne dont la vie est déjà avancée ne puisse songer à nous donner une histoire détaillée des écoles de philosophie grecque qui se formèrent hors du sol de la Grèce.

Ce regret, il faut, croyons-nous, se l'interdire. Autrement on ferait une sorte de contre-sens sur la méthode de l'auteur, et sur sa conception fondamentale de l'histoire. Il se peut que la philosophie grecque ait survécu à la vie nationale de la Grèce. En fait elle y a survécu. Toutefois du jour où la civilisation grecque se porta vers les rives méridionales de la Méditerranée, on peut bien dire que la pensée grecque, dans ce qu'elle eut d'essentiel, expira. C'est ce qu'atteste suffisamment l'œuvre philosophique des Plotin et des Proclus. L'attitude de ces deux penseurs fut nettement hostile à la pensée chrétienne. Et pourtant, sans Philon le juif, on peut bien dire que le néoplatonisme n'eut jamais trouvé où se prendre. De cette thèse, Renouvier, dans ses *Dilemmes de la Métaphysique*, a commencé

la démonstration. Brochard l'achevait cette année même dans son enseignement à la Sorbonne. Ils ont donné l'un et l'autre raison à Gomperz puisqu'ils ont fait voir que la dernière philosophie grecque s'est cherché hors de la Grèce ses méthodes et ses doctrines, et que, si la première. Hypostase des Ennéades n'est autre que le Dieu des Juifs, c'est-à-dire après tout le Dieu futur du *Tractatus* et de l'*Ethique*, la langue grecque devait servir dans l'œuvre de Plotin et de Proclus à l'expression d'idées que le génie grec ne pouvait reconnaître siennes : telles pour ne parler que des deux principales, la substitution de la cause efficiente à la cause finale, l'usage positif du terme *Infini*, bientôt synonyme de toute puissance, bref le Primat de la Volonté remplaçant celui de l'Intelligence.

La philosophie néoplatonicienne serait donc l'effet d'un changement de milieu. Elle s'expliquerait par l'affaiblissement progressif de la tradition grecque et par la prédominance graduelle de la tradition judéo-chrétienne. C'est ce dont l'auteur du *Manuel de Philosophie ancienne* avait eu, il y a plus d'un demi-siècle, l'obscur pressentiment, lorsque Ch. Renouvier, considérant qu'après le stoïcisme et l'épicurisme il n'est plus de philosophie grecque au sens propre du terme, terminait son histoire en deçà de la philosophie alexandrine. Th. Gomperz fera comme Renouvier, mais pour des raisons de méthode bien autrement impérieuses. Quand on ne veut point détacher le fruit de l'arbre qui l'a porté, il n'y a plus à s'inquiéter de la destinée du fruit dès que l'arbre a cessé de vivre.

II

L'histoire des *Penseurs de la Grèce* aura trois volumes. Les deux premiers viennent d'être traduits. Le premier volume, où il n'est question que des Antésocratiques, est, entre tous, brillant et suggestif. La matière est riche et l'historien sait curieusement l'exploiter. Une chose frappe tout d'abord. Les « écoles » y sont à peine distinguées. Pourquoi? C'est apparemment que là où l'on distingue des écoles, on incline à faire prédominer l'influence d'une sorte d'esprit général sur les tendances individuelles. Or on dirait précisément que Gomperz tend à réagir contre l'idée d'une telle prédominance. Assurément les prédécesseurs frayent la voie : mais les successeurs y marchent d'une allure libre et indépendante.

Voyez Héraclite — et c'est ici le lieu d'insister sur l'un des plus beaux chapitres du premier volume — ce n'est certes pas un penseur isolé. D'abord c'est un Ionien. Et cet Ionien a lu Anaximandre, car il lui a beaucoup emprunté. Remarquez cependant qu'au lieu de le suivre pas à pas il a tout l'air de refluer vers Thalès, à moins qu'il n'imite Anaximène, en refusant d'expliquer le monde au moyen d'une matière qualitativement indéterminée. D'où vient qu'il résiste à l'exemple donné par son prédécesseur? C'est que ce prédécesseur n'est pas son maître véritable et qu'Héraclite, adversaire implacable de la « poly-

mathie » se donne pour un autodidacte, traduisez pour un penseur qui ne veut rien devoir qu'à sa propre pensée. Songez de plus que ce penseur est un poète, c'est-à-dire un voyant, que son imagination ne se repose jamais, que l'impression de l'incessante mobilité des êtres et des choses hante cette imagination inlassable; et vous comprendrez aussitôt les deux formules génératrices du système, « Tout est Feu », « Tout coule, et l'univers est semblable à un fleuve. »

Héraclite est un Ionien. Mais c'est un Ionien d'Ephèse. Il a grandi « loin de l'assourdissante cohue du marché et du bruit des chantiers maritimes ». Il a eu devant les yeux, dès sa première enfance, les collines « merveilleusement belles qui entourent sa ville natale et que recouvre une végétation d'une luxuriance presque tropicale[1] ». Le milieu entretint, si même il n'excita ses dispositions poétiques. Quant à cette tendance du philosophe à ne puiser autant que possible que dans son propre fonds, Gomperz est bien près de nous inviter à la mettre sur le compte d'un orgueil sans borne, d'un invincible dédain pour les autres hommes. Le dédain s'est exaspéré jusqu'à la colère, les fragments d'Héraclite en font foi. Aussi cet aristocrate n'a-t-il jamais calculé, jamais mesuré, jamais travaillé de ses mains. Il resta toute sa vie un pur spéculatif qui, « sans être réellement supérieur dans aucun domaine », se croyait supérieur à tous les autres hommes. De fait, il dépassa ses prédécesseurs. Il vit plus loin et plus haut. Et plus profondément philosophe qu'aucun de ceux qui avaient, avant lui, illustré la philosophie ionienne, il eut pleinement conscience de l'unité de l'univers et de sa rationalité. Voilà selon Gomperz l'apport d'Héraclite. Qu'il ait enseigné l'éternel devenir, qu'il ait ramené aux transformations du feu les transformations du monde, qu'il ait pressenti le rôle des contraires et la possibilité de résoudre l'antithèse des contraires en une synthèse harmonieuse, ce sont là des vues dont la postérité lui sera reconnaissante. Mais la grande originalité d'Héraclite est ailleurs : elle est dans le caractère systématique de sa doctrine dans l'effort victorieux pour expliquer au moyen d'un même principe et l'univers et l'homme. Combien Th. Gomperz n'a-t-il pas raison d'appuyer avec tant d'insistance sur ce don éminemment philosophique d'embrasser d'une seule étreinte l'univers dans son entier! Que ce don ait été celui d'Héraclite, nul n'en saurait douter. On pourrait même à cet égard renchérir sur Th. Gomperz. Car si la physique et l'anthropologie de l'Éphésien concordent, sa morale, elle aussi, rend un son tout pareil. C'est le Logos qui préside aux métamorphoses du monde, c'est lui qui est notre raison : c'est lui dont nous devons assurer le gouvernement sur nos appétits et nos passions. Tournez-vous maintenant vers les autres philosophes d'avant Socrate. Ils ont leur morale. Mais cette morale reste dans la marge de leurs doctrines. Chez Héraclite elle s'y incorpore.

1. *Les Penseurs de la Grèce*, t. I, p. 66-67.

Enfin, des réflexions inspirées à l'historien par cette philosophie d'un essor si vigoureux, et qui s'exprime à travers les plus brillantes métaphores, et des motifs invoqués pour justifier son enthousiasme une impression résulte : c'est qu'Héraclite pourrait bien être le plus beau moment de l'esprit grec avant Socrate.

Ce qui frappe en effet Gomperz pendant l'âge héroïque de la pensée grecque, c'en est précisément... l'héroïsme. En écrivant ce mot j'espère ne point trahir le jugement de l'historien. Il est un héroïsme de l'action qui consiste, selon la belle expression de Nietzsche, à « vivre dangereusement ». La formule se passe de commentaires. Mais la pensée, elle aussi, a ses aventures, ses risques, ses dangers mêmes. Qu'est-ce en effet que « penser dangereusement » sinon affirmer ce que l'on croit être, non pas en dehors de toute suggestion de l'expérience ou plutôt de l'observation, mais à la suite d'une observation rapide et telle qu'il a suffi d'un court regard pour faire jaillir à de vertigineuses hauteurs l'imagination spéculative? Là est cet héroïsme de la pensée qui fleurit pendant l'âge d'or de la philosophie grecque et qui est deux fois admirable : car il suppose une superbe confiance dans les vertus créatrices de la pensée; car l'avenir, un avenir très lointain mais certain, légitimera cette confiance. Ces penseurs ne savaient rien et ils ont trouvé tout, puisque, depuis les Grecs, pas une nouvelle explication de l'univers et de son principe ne s'est offerte à aucun esprit humain. Parmi ces penseurs, le plus représentatif ne devait-il pas être nécessairement celui qui, ayant le moins de savoir, réussit quand même à tout expliquer à l'aide d'une seule et féconde formule?

Il est, dans ce premier volume, plus d'un chapitre aussi heureusement venu que celui dont il vient d'être parlé. Je mentionnerai en première ligne un essai brillant et relativement facile pour mettre à la portée du grand public les arguments de Zénon d'Élée, les pages entièrement neuves consacrées à Hippocrate, à Hérodote, à Thucydide. L'œuvre, on le sait du reste, est partout d'une admirable tenue.

Elle n'en est pas moins, de çà, de là, traversée par des opinions toujours séduisantes, discutables quand même. Il en est une tout au moins que sa gravité nous empêche de passer sous silence. Malgré sa précaution d'éviter les thèses générales, malgré sa presque coquetterie de ne les laisser transparaître que d'une façon occasionnelle, j'allais dire épisodique, M. Th. Gomperz a ses idées très arrêtées sur un moment de la pensée philosophique des premiers Grecs, le moment où s'élevèrent les doctrines de ceux qui furent appelés « les derniers Ioniens », Empédocle, Anaxagore et les deux atomistes Leucippe et Démocrite. Nous n'insisterons pas sur la manière dont l'historien les expose, mais sur celles dont il les dérive ou les fait descendre.

« Divise le Devenir d'Héraclite par l'Être de Parménide, écrivait Herbart, et tu as les idées de Platon [1]. » Depuis Édouard Zeller, il était

1. Cité par Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, t. II, p. 415.

permis de dire : « Divise le Devenir d'Héraclite par l'Être de Parménide, et tu auras : ou les Éléments d'Empédocle, ou les Homœomeries d'Anaxagore, ou les Atomes de Leucippe. La thèse est assez plausible. En effet, ces trois philosophes sont des mécanistes. Ils le sont en ce sens qu'ils expliquent la diversité qualitative des êtres par un mélange d'éléments immuables. Les premiers de tous — et parmi eux Démocrite ne l'a-t-il pas fait avec la précision la plus rigoureuse? — ils accentuent la distinction du Paraître et de l'Être en subordonnant la Qualité à la Quantité. On le prouverait par les propriétés d'ordre quantitatif attribuées aux Atomes, par la nature même des Homœomeries d'Anaxagore, où ce sont les proportions du mélange qui les fait différer les unes des autres. Quant aux Éléments d'Empédocle, ils diffèrent qualitativement : c'est de leur mélange que naît la variété des êtres. En soi-même chacun d'eux subsiste inaltérable. Dès lors, si l'on veut remonter aux sources de cette conception d'un Être immuable, c'est vers Parménide qu'il faut se diriger; mais c'est à lui, semble-t-il, qu'il faut s'arrêter. N'est-ce pas chez lui qu'on trouve nettement élaboré pour la première fois le concept de l'immutabilité de l'Être?

On a pu croire que Gomperz s'inscrivait en faux contre la thèse assurément très solide d'Édouard Zeller. En effet, s'agit-il d'Anaxagore dont il nous est parlé en premier lieu? Voici comment l'historien s'exprime : « Le mouvement critique inauguré par les Éléates n'a guère sur lui aucune espèce d'influence. S'il a connu le poème didactique de Parménide, le contenu a glissé sur son esprit sans y laisser la moindre trace[1]. » S'agit-il d'Empédocle : « Pour obtenir une pluralité de matières fondamentales, nous est-il dit, il suffirait de réunir les doctrines de Thalès, d'Anaximène et d'Héraclite[2]. » En ce qui concerne les atomistes, l'auteur admet une possibilité d'influence de Parménide sur Leucippe. Voici le passage[3]. « Le penseur qui niait tout mouvement, tout changement, tout processus et qui, par conséquent, privait l'étude de la nature de son contenu, a inconsciemment et sans le vouloir, servi la cause de la science qui reconnaît pleinement le changement et les processus, les ramène au mouvement mécanique et s'occupe exclusivement de ces problèmes. Mais en reconnaissant cela nous avons attribué à la spéculation éléatique toute la part qui lui revient dans le progrès direct de la science positive. Car qui sait si Leucippe, placé en face de ces alternatives, n'aurait pas, même sans le secours de Parménide, choisi la bonne voie?... » Et pourtant, Gomperz le reconnaît, les deux doctrines se touchent. D'en conclure que l'une est dépendante de l'autre, cela lui paraît « absurde ». L'éléate et l'atomiste ont tous deux lié l'existence du mouvement à celle du vide. Mais cette commune opinion qui conduisait Parménide à nier le non être et Leucippe à l'affirmer n'aurait point Parménide pour inspirateur. A ce point de

1. T. I, p. 224.
2. *Ibid.*, p. 245.
3. *Ibid.*, p. 365.

vue, Parménide et Leucippe auraient été influencés par des Pythagoriciens.

D'autre part, au chapitre d'*Empédocle*[1], Gomperz affirme que l'Agrigentin a lu Xénophane et que le poème de Parménide lui était familier. Il va même jusqu'à dire « qu'Empédocle s'est approprié presque mot pour mot les preuves *a priori* données par le philosophe d'Élée de l'impossibilité de la naissance et de la destruction ». On serait dès lors tenté de croire que Zeller et Gomperz ne sont plus très loin l'un de l'autre. Il est, en effet, assez impossible d'admettre qu'un philosophe qui en a lu un autre et le reproduit en partie ne soit en rien son débiteur. Mais c'est une autre question que soulève ici Gomperz : il se demande *si Parménide était nécessaire* pour qu'il y eût un Anaxagore, un Empédocle, un Leucippe. Et il répond négativement. Anaximène lui paraît suffire, car c'est à lui qu'on doit les deux idées de condensation et de raréfaction, si capitales dans les doctrines des « derniers Ioniens ». En d'autres termes, la philosophie des Ioniens aurait pu évoluer de Thalès à Démocrite telle que nous la voyons évoluer, presque sans importation ni sans influence étrangère.

Renouvier eût dit de Gomperz qu'il s'est complu dans une hypothèse *uchronique*. Et comme Renouvier ne dédaignait pas les hypothèses de ce genre, puisqu'il s'est supposé lui-même éventuellement issu de Descartes et non de Kant, il eût accueilli favorablement les vues de l'historien sans les admettre au même degré que lui. On dirait d'ailleurs qu'ici Gomperz a voulu non pas ruiner ni même ébranler, mais simplement « détendre ». Nous qui avons toujours cru — à tort peut-être — à la contingence des faits de l'histoire humaine, nous croyons utile de reviser les dogmes de cette histoire, puisque après tout, ces dogmes reposent moins sur des événements hors de cause que sur des nécessités d'illustration à l'usage des modernes. De telles nécessités ne sauraient avoir rien d'inflexible.

III

On vient de le voir, Gomperz n'insiste pas sur la distinction des écoles. Il les admet aussi peu que possible. Mais enfin il les admet. Néanmoins, au début de son livre, il a omis de diviser la philosophie grecque en périodes, et cela, vraisemblablement à dessein, puisqu'il s'occupait de tous les penseurs et non des seuls philosophes.

Pourtant, on s'aperçoit que le premier volume de l'histoire de ces « penseurs » s'arrête au seuil de la philosophie de Socrate. Et, si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit encore que chacun des deux volumes correspond à une distinction de moments fondée sur une distinction de milieux, ce qui nous ramènerait par un détour à

1. P. 269.

la vieille division classique : 1° Les philosophes d'avant Socrate; 2° Socrate et son école.

Le détour, croyons-nous, a son importance. D'une part, rien n'est plus conforme au dessein de Gomperz que de voir dans un déplacement du centre de la pensée grecque le symptôme d'une rénovation prochaine. De l'autre, il faut bien convenir que les idées autrefois en faveur sur la « réforme socratique » résistent fort bien encore à l'épreuve de la critique. Car si Socrate fut le premier des penseurs nés sur le sol de l'Attique et s'il déplaça l'axe de la philosophie, on peut penser que le génie d'Athènes y fut pour quelque chose. Là-dessus Gomperz, tout au début du second volume, a écrit maintes pages suggestives que nous allons citer en les résumant. D'abord toutes les circonstances favorables au développement de la Grèce agirent exceptionnellement sur l'Attique, où « les professions les plus diverses, et par conséquent les aptitudes les plus variées se trouvaient réunies sur le plus étroit espace ». L'Attique a résisté à l'invasion dorienne. Son peuple ne fut point troublé dans son facile et brillant développement. « La paix d'une tranquille enfance n'a-t-elle pas une grande part dans les succès de l'homme fait? » Ce peuple, qu'on ne l'oublie pas, était de race ionienne, c'est-à-dire de la plus éveillée des races grecques.

On essaierait en vain de ramener à ses causes fondamentales l'essor intellectuel d'Athènes. « Plutôt que de se livrer à de vaines conjectures, » Gomperz énumère les faits « qui pouvaient, s'ils ne devaient » favoriser cet essor. En premier lieu il faut tenir compte des qualités d'un sol offrant à l'artiste les matières premières dont il a besoin, de la pureté de l'atmosphère, de l'intensité de la lumière et, par conséquent, de la possibilité pour les sens de l'homme de gagner en finesse et en pénétration. Aussi l'art se développa-t-il de lui-même sur cette terre bienfaisante, et toutes les formes de l'art y arrivèrent-elles à leur apogée. L'esprit scientifique, lui aussi, n'allait point tarder à naître. L'excellence artistique et l'excellence scientifique n'ont-elles point d'ailleurs, une racine commune? « En ce qui concerne les arts, les conditions du succès sont la séparation nette des diverses parties, la lumineuse ordonnance de l'ensemble, la correspondance rigoureuse de la forme et du fond, de la fonction et de l'organe; en ce qui concerne la science, il faut, avant tout, la précision de la vision mentale, le classement systématique des matières à étudier, une division logique nettement définie. Car, lorsque la perception isolée se distingue par tant de clarté et de précision, il est impossible que l'on n'éprouve pas le besoin d'empêcher que les groupes de perceptions, de même que leurs copies intellectuelles, ne deviennent obscures ou confuses. Pour trouver de la jouissance à faire ample provision de notions ou d'idées, il faut les ordonner, les distribuer, les classer avec soin, avec intelligence. Nous découvrons ici la source d'un des principaux courants de la pensée scientifique, la source de l'esprit analytique. Il semble plus difficile de remonter jusqu'à l'origine du second de ces courants, nous voulons

dire de la méthode déductive. » Et l'on remarque finement que la méthode déductive repose sur une réduction de la réalité en concept, et que cette réduction procure à l'esprit qui la sait faire un allègement bienfaisant. « L'âme respire avec d'autant plus de liberté et d'aisance » et par suite l'esprit déductif se trouve augmenter, en dépit des apparences contraires, le plaisir que procurent à l'âme la richesse et la variété des objets, extérieurs, en simplifiant et en systématisant. C'est pourquoi le pays où naquit Phidias fut celui qui vit naître Platon.

Quel esprit fécond en ressources que celui de M. Gomperz, et comme il se tire habilement d'une difficulté par lui soulevée! Car c'est lui qui la soulève. N'y a-t-il pas un élément commun à la science et à l'art, le besoin d'ordre par exemple et aussi le besoin de clarté? Et l'application de l'esprit à la réalité vivante n'est-elle pas aussi indispensable au savant futur qu'au futur artiste? C'est ce que nous dit Gomperz et nous aurions mauvaise grâce à l'interpréter en le simplifiant. Toujours est-il que Platon a parlé des sciences de la figure sur le ton d'un artiste célébrant la beauté des formes vivantes et que, peut-être, la géométrie lui a procuré des émotions esthétiques aussi profondes qu'une belle œuvre de l'art. Mais n'insistons pas sur un point de détail. L'intérêt du chapitre de Gomperz sur *Athènes et les Athéniens*, n'est pas tout entier dans ce jaillissement continu d'idées ingénieuses ou fécondes qui est pour le lecteur une source de plaisir et de charme. Il est dans l'importance qu'il attache à ce que nous avons déjà nommé « le génie d'Athènes » et à cette très curieuse métamorphose de l'esprit spéculatif, qui devait aboutir, avec Platon, à l'invention de la métaphysique.

Et si l'on nous fait toucher du doigt la part que prirent les sciences à cette invention, ce n'est pas, non plus, sans nous faire pressentir, assez implicitement, il est vrai, le rôle qu'on serait tenté d'assigner à l'art. C'est qu'aussi bien, à la suite d'Édouard Zeller, l'auteur voit dans la doctrine Socratique la naissance de la « Philosophie du Concept » et dans la doctrine platonicienne l'épanouissement de cette philosophie. Que les Idées soient pour nous des concepts et que, en imaginant les Idées, Platon ait, selon l'expression courante, réalisé des abstractions, ce serait peine perdue d'en faire la preuve. Mais Platon assimilait les Idées à des modèles, entendons à des modèles extérieurs à l'esprit. Et, de même que Parménide, il soutenait fortement l'impossibilité pour l'esprit de penser ce qui n'est pas. De même il aurait soutenu pour l'artiste l'impossibilité de réaliser un idéal à moins que cet idéal n'eût son siège quelque part. Si donc les artistes contemporains de Platon surpassèrent le modèle humain, c'est qu'ils imitèrent un autre modèle. Et la remarque est d'une étonnante portée, car elle ne conduit à rien de moins qu'à l'affirmation d'un monde de modèles parfaits et impérissables. Ces modèles sont les Idées. Et l'on peut supposer que c'est par la méditation sur les conditions de la nais-

sance d'un chef-d'œuvre de l'art que Platon fut conduit au seuil de la théorie célèbre. On le supposera, il est vrai, sans l'appui d'aucun texte. Mais le philosophe n'assiste pas toujours à la formation de sa propre doctrine. Il ne sait que ce qu'il trouve ; comment il l'a trouvé, le plus souvent, il n'en sait rien.

Au cas où notre hypothèse serait jugée digne d'examen, on la confirmerait en songeant à la démiurgie platonicienne et à la manière dont, sur le modèle des Idées, le Démiurge construit le monde. Il y aurait donc à se demander si la seconde philosophie grecque, « la philosophie des *Formes* », n'est pas essentiellement attique ; par où elle formerait décidément contraste avec « la philosophie des germes » qui serait le caractère dominant des doctrines nées sur l'autre rive de la mer Égée. En tout cas, pour répondre affirmativement il suffirait, semble-t-il, d'aller dans la direction de Gomperz, un peu plus avant, toutefois, qu'il n'est allé [1].

IV

Les deux maîtres-chapitres du second volume des *Penseurs de la Grèce* sont ceux où l'auteur essaie de rendre à l'enseignement de Socrate et à la philosophie de son illustre disciple leur physionomie véritable. A ce point de vue, le *Socrate* est particulièrement réussi. D'ailleurs la méthode de Gomperz, souple en sa variété, n'est plus celle qu'il a suivie jusqu'à présent. Tout à l'heure il se servait des textes pour les dépasser : à l'aide d'un détail il reconstruisait l'ensemble. Quelques thèmes bien choisis lui suffisaient pour se représenter la symphonie dans son mouvement et dans son allure, avec ses alternances de rythmes et ses combinaisons de timbres. Maintenant l'imagination de l'historien se modère et, sans qu'elle ait à s'appauvrir, elle se contient, comme si le respect dû à la mémoire du plus parfait des sages interdisait, pour se le représenter tel qu'il fut parmi ceux de son temps, le moindre recours à la fantaisie. Ici, toutefois, l'imagination de temps à autre se permet un élan, un élan qui ne sera jamais un écart. On lui défendra de s'exciter en présence de Socrate, dans la crainte d'en altérer le portrait. Mais on lui permettra de jouer librement aux alentours et d'aider l'historien à ressusciter le milieu.

Comme il fallait s'y attendre, un esprit tel que Th. Gomperz, ami de l'exactitude mais profondément persuadé que, pour y atteindre, il ne suffit pas de constater, car il faut avant tout comprendre, se défier

1. Dans le chapitre sur la *Théorie des Ames et des Idées* nous avons plus d'une fois flairé le moment où Gomperz allait nous parler de cette influence des œuvres de l'art athénien sur la genèse de cette doctrine, en tout cas, très athénienne. A parler franc, Gomperz explique la doctrine des Idées par une influence toute pythagoricienne. Mais au même chapitre il fait allusion aux qualités de l'imagination platonicienne, essentiellement « visionnaire ». Il y aurait là, croyons-nous, un très intéressant problème à soulever et à discuter.

de Xénophon. Et d'abord si Xénophon fut un « dilettante », ce dont notre auteur, une fois le moment venu, s'efforcera de nous convaincre, il en résulte que le souci d'être exact n'a pas été le sien : ensuite il n'est pas défendu de suspecter son insuffisante intelligence philosophique; enfin il est aisé de le prendre en flagrant délit d'invention même au sujet de Socrate. Platon, ayant mieux compris Socrate, a réussi à nous le mieux rendre, surtout si, tout en ajoutant à la doctrine de son maître, il en a gardé l'essentiel. Aristote, lui aussi, dans un passage célèbre où il a défini avec la dernière précision l'œuvre de Socrate, est un témoin indirect, si l'on peut ainsi s'exprimer, digne de toute confiance.

Il n'est donc aucun motif sérieux de rejeter comme inexact le portrait du sage, tel que, dans ses premiers dialogues, Platon nous le dessine, attendu que malgré les différences dans l'attitude et dans le geste, on l'aperçoit toujours le même, habile en « l'art de diriger les entretiens », d'une adresse suprême dans le maniement de l' « ironie ». N'oublions pas, à ce propos, que cette ironie est « le contraire exact de ce que les Grecs appelaient *alazoneia* ou fanfaronnade » et qu'en raison de la nouveauté du dessein de Socrate, « l'investigation scientifique appliquée aux choses humaines », il pouvait en toute sincérité se donner pour un chercheur modeste, nullement pour un savant présomptueux[1]. D'ailleurs s'il fut, comme nous devons le croire, « un grand artiste en conversations[2] » ne devait-il pas se garder de faire sentir sa supériorité à ses interlocuteurs? Il avait affaire à des gens d'un grand amour-propre; aussi arrivait-il que « toute *l'ironie* possible, toutes les précautions imaginables n'empêchaient pas ces entretiens de laisser un arrière-goût amer, un souvenir pénible[3] ». Gomperz ne va point jusqu'à le dire, mais il est bien près de soutenir une opinion déjà exprimée[4], que la méthode Socratique était à la fois une méthode d'enseignement et de recherche, d'enseignement pour les disciples, de recherche pour le maître qui, au début de chaque entretien ignorait véritablement la solution du problème posé. En sorte que le « je ne sais rien » de Socrate mériterait d'être pris au pied de la lettre, pourvu qu'on n'oubliât point d'attribuer au sage d'Athènes, outre son franc aveu d'ignorance, sa sincère confiance dans la possession des moyens de la faire cesser. Socrate au début de sa vie d'éducateur des hommes n'avait point la science : mais il avait la méthode.

Sur cette méthode, Gomperz nous renseigne avec précision, s'appuyant, pour la résumer, sur deux textes d'Aristote, l'un tiré de la *Métaphysique*, l'autre de la *Rhétorique*. Dans la *Métaphysique*, il est question des « discours inductifs » préparant à l'établissement de

1. *Les Penseurs de la Grèce*, II, p. 50.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 151.
4. Par Victor Brochard dans son cours de la Sorbonne.

concepts généraux, par là même de définitions. Dans la *Rhétorique*[1] il s'agit de recourir à la « parabole », c'est-à-dire à la « juxtaposition » des cas particuliers afin d'y vérifier la présence des caractères communs impliqués dans une définition préalable. Gomperz remarque fort à propos que les exemples de ces deux espèces de la méthode socratique abondent dans les dialogues platoniciens et que, par suite, ils peuvent, en ce qui concerne l'enseignement de Socrate, être consultés en toute confiance.

Nous aimerions maintenant donner un exemple de la part laissée à la fantaisie dans les chapitres consacrés à Socrate. La place nous en fait défaut. Résignons-nous donc à renvoyer le lecteur à la page brillante et d'une si belle lumière où Gomperz nous montre les Athéniens se rendant au procès de Socrate par « un beau matin de l'an 399. Les gouttes de rosée brillaient de leur éclat accoutumé dans le calice des anémones; les violettes embaumaient, comme d'habitude, la ville qui en avait tressé sa couronne..., etc. » Ce tableau est suivi d'une lumineuse discussion de l'*Apologie* platonicienne où l'on admire l'habileté technique et le grand art avec lequel Socrate est présenté « comme investi d'une mission religieuse[2] ». Mais nous devons prendre congé du *Socrate*, ce que nous ne saurions mieux faire qu'en terminant par où l'auteur a commencé, car il a débuté en nous donnant son portrait du Sage :

« Il y a eu dans tous les siècles des intelligences claires, froides et fortes, et les cœurs chauds n'ont pas souvent manqué non plus. Mais il est rare qu'une intelligence froide soit donnée à un cœur bouillant, et c'est une chose tout à fait rare, pour ne pas dire unique en son genre, qu'un cœur d'une intense énergie s'emploie à empêcher l'intelligence de s'échauffer... On a appelé Benjamin Franklin un enthousiaste de la sobriété. Ce titre convient mieux à Socrate. La passion qui dominait sa puissante personnalité et qui l'exaltait jusqu'à lui faire aimer le martyre, c'était le besoin de clarté dans l'intelligence. Il était altéré de purs concepts, et les recherchait avec l'ardeur qui pousse un mystique à s'unir avec la divinité[3]... » L'enthousiasme éclairant l'esprit au lieu de l'obscurcir, tel fut le miracle opéré dans la personne humaine par la venue de Socrate, tel fut le fait historique prodigieux qui se produisit à Athènes dans la seconde moitié du IVe siècle.

V

Le *Platon* est une merveille d'exactitude dans le détail de l'exposition, et de pénétration dans le commentaire. Il est seulement regrettable, croyons-nous, que Gomperz n'ait fait qu'étudier pas à pas chacun

1. P. 20.
2. P. 107.
3. P. 46-47.

des dialogues dans l'ordre où il estime qu'ils ont été composés. Cela est fort utile pour l'intelligence même du dialogue. Je ne suis pas sûr que l'intelligence de la doctrine considérée comme un tout ne s'en ressente un peu. Ce qui nous reste de Platon c'est son œuvre exotérique, toute cette œuvre avec quelques ouvrages apocryphes. Nous avons de lui ce que connaissait « le grand public » de ce temps-là. Mais nous voulons davantage. Nous désirons savoir quelle fut sa philosophie, et nous craignons que l'exposition dispersée de Théodore Gomperz ne nous renseigne point avec toute la clarté désirable.

Je sais, d'autre part, l'inconvénient qu'il y aurait à trop « systématiser » Platon, pour le cas où le platonisme aurait eu une histoire dans l'esprit même de son fondateur. La chose est assez vraisemblable. Car Platon voyage. Et il voyagea quand il avait déjà commencé d'écrire. Que ses voyages aient influé sur sa doctrine, on ne saurait guère en douter, si l'on tient compte de ce qu'il y avait de profondément « artiste » dans le génie du philosophe. Un artiste est toujours prêt à subir les influences : il les modifie toujours s'il est né pour créer, mais il serait contradictoire qu'il vécût dans un milieu sans en profiter à sa manière.

Dans ces conditions, et si l'on se conforme d'assez près à l'ordre chronologique des dialogues adopté par la critique contemporaine, on ne peut nier que la philosophie de Platon n'ait commencé par être exclusivement socratique. C'est ce qu'attestent le *second Hippias*, le *Lachès* et le *Charmide*, et que Platon a écrit tout d'abord en vue de venger et de perpétuer la mémoire de son maître. Émile Faguet n'en doute pas [1], Gomperz le fait supposer. Il y aurait donc eu une première période pendant laquelle Platon aurait joué le rôle d'un « moraliste des concepts ». A ce point de vue les deux études sur le *Protagoras* et le *Gorgias* sont suggestives entre toutes. Gomperz a bien vu que le pur socratisme de Platon se prépare à fléchir dès le *Protagoras*, et qu'avec le *Gorgias* « la volonté coupable entre en scène... déterminée par des impulsions qui ne découlent pas de la science [2] ».

Au *Gorgias* succède l'*Eutyphron*, à propos duquel, il fallait s'y attendre, la théorie morale platonicienne est rapprochée de la théorie de Kant. Platon et Kant estiment, en effet, que la justice est indépendante de la volonté divine : les dieux aiment la piété parce qu'elle est telle, loin de la rendre telle par l'effet de je ne sais quelle instinctive et arbitraire sympathie. Puis c'est le *Ménon*, l'un des écrits les plus riches du maître, dont l'exposition diligente de l'historien fait éclater la richesse. Ici les préoccupations philosophiques l'emportent sur le souci de réaliser en perfection une œuvre d'art. Aussi bien c'est le

1. Voir le livre de M. Faguet : *Pour qu'on lise Platon*, où l'auteur, par moments, se rencontre avec Th. Gomperz.
2. P. 370-371.

problème du *Protagoras* qui reparaît : peut-on enseigner la vertu? C'est la thèse de la Réminiscence qui fait plus que s'élaborer et où l'on peut entrevoir le rôle joué par les notions mathématiques dans la formation de la théorie des Idées. C'est l'*Opinion Vraie* qui fait son apparition à côté de la *Science* et pour la remplacer là où elle fait défaut. Gomperz remarque finement que cette découverte de l'Opinion s'accompagne d'un mouvement d'indulgence à l'égard des hommes d'État athéniens, si sévèrement jugés dans les œuvres antérieures.

Ainsi Platon ne laisse pas s'effacer de son souvenir la condamnation de l'an 399. Il y reviendra dans le *Banquet* et dans le *Phédon*. Aussi bien Gomperz estime que « l'hymne d'Alcibiade » en l'honneur de Socrate, par lequel le dialogue se termine, est la racine proprement dite dont tout l'ouvrage est sorti. Il fallait répondre à Polycratès, auteur d'un pamphlet contre la mémoire de Socrate, où Socrate était présenté comme le maître d'Alcibiade. L'occasion était propice de parler de l'attitude de Socrate à l'égard de l'amour. D'où le *Banquet*, où l'on a raison de remarquer l'art avec lequel Platon excelle à parodier les habitudes oratoires de ses contemporains. Oui, le poète tragique Agathon parle « en orateur accompli de l'école de Gorgias ». Et il se pourrait, a-t-on dit ailleurs, que tous les discours du *Banquet* fussent autant de parodies. En tout cas il faut renoncer à croire que Platon, en donnant la parole au poète comique Aristophane, ait cherché à ménager l'auteur des *Nuées*. Rien de pareil, puisqu'il lui faut tenir des propos « imprégnés d'un humour grotesque digne de l'auteur de *Gargantua*[1] ». L'analyse commentée du *Symposion* est d'ailleurs l'un des chapitres les plus étincelants de l'ouvrage.

Après le *Banquet*, l'historien qui va bientôt aborder le *Phèdre* fait une halte. Il écrit sur « la théorie platonicienne des Ames et des Idées » un court et vigoureux chapitre, trop dense peut-être. En voici la dernière ligne : « Platon, qui, bien qu'aprioriste, est en quelque mesure empirique, s'en réfère aux expériences que l'âme a faites avant d'être unie au corps ». En effet, l'empirisme de Platon a beau être suprasensible, il est à remarquer qu'il fait ce que feront plus tard (en partie tout au moins) les associationnistes, chez qui, dans l'explication des idées directrices de la pensée, la mémoire remplit un des tout premiers rôles. Quant à la tendance apriorique de Platon, elle serait mieux nommée croyons-nous « idéaliste », ce qui ne nous apprendrait pas grand'chose à vrai dire, mais ne risquerait pas de nous égarer. L'apriorisme au contraire ne date véritablement que de Kant et de la reconnaissance d'un esprit meublé de formes logiquement antérieures et hiérarchiquement supérieures à toute intuition sensible.

A partir de ce moment, l'historien entre dans la partie difficile, obscure même, de l'œuvre de Platon. Jusqu'ici l'analyse successive des dialogues pouvait suffire. A partir du *Phédon* les expositions

1. II, p. 403.
2. *Ibid.*, p. 414-428.

s'abrègent et l'on souhaiterait plus de confrontations. Faut-il croire, tant l'esprit de Platon offre d'aspects variés, que l'exposé de sa doctrine ne se prête pas également bien partout à une méthode uniforme? Je soulève en ce moment un doute bien plutôt que je n'exprime une opinion.

Comme bien l'on pense, l'admiration éclairée de Gomperz pour le philosophe auquel il a consacré près de 450 pages compactes, c'est assez dire qu'il a étudié à fond, est accompagnée de réserves. Un historien d'aujourd'hui ne saurait passer condamnation sur cette physique finaliste, sur cette « méthode de recherche téléologique » qu'inaugura Anaxagore, que proclama « le *Phédon* et que s'efforça de suivre le *Timée* » dont la fécondité resta passagère. Les titres de Platon à l'admiration éternelle des philosophes veulent être cherchés ailleurs : « Sans Platon, pas d'Aristote, ce qui est rigoureusement exact si l'essentiel du génie d'Aristote consiste à rectifier le platonisme dans son esprit et dans ses tendances véritables ». Gomperz ajoute : « Sans Platon pas de Carnéade », ce qui est vrai encore si l'on se souvient de l'importance attachée à l'opinion vraie dans la connaissance telle qu'elle nous demeure accessible. L'opinion vraie n'est-elle pas la mère du probabilisme? « Sans Platon pas d'Augustin ». D'accord. Mais est-ce de Platon qu'Augustin directement procède? Ne suit-il pas le philosophe à travers ses interprètes d'après l'ère chrétienne? Platon n'a jamais dit qu'il y eût un Dieu en qui les Idées prenaient leur source.

Avant de terminer notre examen du plus beau monument élevé à la philosophie grecque depuis la grande histoire de Zeller, nous aimerions donner une idée de la manière dont, en commentant Platon, Gomperz illustre et achève la pensée du philosophe. A ce point de vue l'interprétation du *Second Hippias* nous paraît un chef-d'œuvre. Gomperz estime que Platon, dans ce dialogue, « n'a pas été sérieux [1] » en attribuant au mal fait volontairement une place moins éloignée du bien qu'au mal involontaire. Cette thèse paradoxale, nous dit-on, est prouvée « par une induction qui, des instruments inanimés, nous conduit, en passant par nos organes sensibles et locomoteurs, aux âmes des animaux et des hommes que nous employons à notre service, pour arriver insensiblement à notre propre âme et à ses actions. Autrement dit : de la région des moyens à celle des buts, et enfin à celle du but suprême de la vie. Ce que Platon nous dit d'abord de celui qui, volontairement, chante mal, conduit mal son vaisseau, monte mal à cheval, etc., est finalement transporté à celui qui agit mal injustement. Il y a là une erreur, et voici en quoi elle réside. Tout but secondaire peut parfois être subordonné à un autre but reconnu plus important : on peut, de propos délibéré, vouloir ne pas réussir... Sommes-nous en droit de conclure de ces exemples que

1. P. 313.

le juste, lui aussi, peut, dans certains cas, vouloir agir injustement[1]? » La thèse socratique cesse d'être applicable au dernier membre de la série. Platon le sait bien, nous dit-on. Lui-même « pèche volontairement ».

Avant de quitter cette œuvre, qui est une œuvre de patience et aussi de passion, car l'auteur ne cache son ardent intérêt ni pour les hommes qu'il se figure regarder penser, ni pour les pensées que le génie de l'intuition leur inspire, nous ne saurions éviter de répondre à une question peut-être accessoire, impossible à éluder néanmoins. Que vaut l'histoire des *Penseurs grecs*, comme instrument de travail? Que vaut-elle, par exemple, à côté de l'histoire de Zeller? Elle vaut autrement puisque chacun des deux historiens a son prisme et qu'ils n'ont pas l'un et l'autre le même prisme. Mais si nous avions à conseiller un étudiant en philosophie nous lui dirions sans hésiter : « Lisez Gomperz, et continuez d'étudier Zeller ». Gomperz, pour ouvrir de vastes perspectives, pour exciter à la sympathie et à l'admiration n'a pas son pareil. Mais, avant d'admirer, il faut tout d'abord comprendre et, pour comprendre, il faut s'être familiarisé avec le contenu d'une philosophie. C'est à quoi Zeller excelle.

D'ailleurs, à la manière dont est conçu le travail de Th. Gomperz, il semble bien qu'il ait écrit comme s'il supposait connu de son lecteur le détail des systèmes. Il nous donne les résultats de son travail; il ne travaille point devant nous, ce dont il faut louer Ed. Zeller d'avoir eu le courage. On peut, comme Zeller, faire penser à force d'instruire; ou, comme Th. Gomperz, instruire à force de faire penser. Dans l'un et dans l'autre cas les résultats acquis sont précieux, mais ils sont très différents, et les uns ne sauraient remplacer les autres. Dans la féconde préface que M. Alfred Croiset a écrite pour l'édition française des *Penseurs de la Grèce*, il nous paraît que les services rendus par Ed. Zeller ne sont peut-être pas évalués à leur juste mesure[2]. Les deux œuvres sont assez dissemblables pour ne se nuire en rien, et la perfection avec laquelle chacun des deux ouvriers a su accomplir son œuvre telle qu'il l'a conçue et comprise, est assez haute pour nous dispenser de chercher qui des deux fait le plus grand honneur à la science allemande et à l'esprit allemand.

Lionel Dauliac.

1. P. 313.
2. C'était Gomperz, je le sais, et non Zeller dont M. Alfred Croiset avait accepté d'être l'introducteur parmi nous. Mais, sans Ed. Zeller, Gomperz eût-il été possible et sans Ed. Zeller les vues générales et les « suggestions » de Gomperz resteraient-elles toujours exemptes du péril?

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

A. Meinong. — Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens (*Sur les fondements expérimentaux de notre savoir*). — Abhandlungen zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaft; heft 6, 1 vol. in-4°, 113 p. J. Spinger, Berlin, 1906.

Meinong se propose d'étudier les fondements empiriques de notre savoir, la connaissance dite expérimentale, en en recherchant les conditions premières, question qui, d'après lui, est le plus souvent laissée au second plan dans les études relatives à la didactique et à la philosophie des sciences de la nature. Comment connaissons-nous *des faits*, et que faut-il entendre par cette expression : connaître des faits? C'est ainsi qu'on peut énoncer le problème central qu'il se pose. L'examen de ce problème a été l'objet des recherches connues sous le nom traditionnel et indicatif de « logique inductive ». Mais ces recherches prennent elles-mêmes la connaissance empirique comme un fait sans remonter à ses conditions. L'auteur veut les continuer au delà des limites que s'interdit de dépasser la logique inductive traditionnelle, en allant plus haut et plus profondément vers les sources mêmes de la connaissance empirique. Il s'agit donc d'une recherche de pure philosophie, d'une critique et d'une théorie de la connaissance. Le fait sera le point de départ nécessaire, mais seulement le point de départ de l'investigation. Le domaine des sciences de la nature, de la physique ne servira que d'appui pour explorer plus avant un domaine proprement métaphysique. L'expérience au moment où elle s'élabore paraît quelque chose de très simple et de très clair. Mais la théorie de l'expérience ne doit rien omettre de ce qui fournit les bases et fonde la légitimité de l'expérience; et elle doit reprendre tout ce travail d'élaboration jusqu'aux derniers éléments qu'il est possible d'atteindre.

Cette recherche est divisée par son auteur en cinq parties.

1) Une introduction définit le savoir apriorique et le savoir empirique. Le savoir empirique est soutenu par un savoir *indépendant* de l'expérience, et qu'on peut en ce sens appeler apriorique. Cette partie indépendante de l'expérience ne concerne pas la représentation, mais le jugement. Les connaissances aprioriques ont leur fondement dans la nature de leur objet; elles sont garanties, au point de vue de la certitude, par leur évidence, et ont une valeur nécessaire. Leur apriorité

n'a rien à voir avec l'innéité, mais s'accorde avec un développement évolutif, un progrès de l'intelligence humaine.

2) Ceci posé M. essaye de déterminer en quoi consiste essentiellement l'expérience. L'expérience au sens propre ou l'expérience immédiate est liée à la perception. Celle-ci n'est pas une pure représentation; elle est l'élaboration d'un jugement. Toutes les perceptions sont des jugements d'existence, et comme telles ont rapport à une objectivité positive. Leurs objets sont réels. Ce sont des choses et non de pures qualités. Mais il faut avoir bien soin d'entendre par perception ce qui est appréhendé directement et immédiatement par le sujet. Son objectivité est liée pour ainsi dire à une présence réelle, et ne s'étend pas plus loin qu'elle.

3) A côté de cette perception immédiate, il y a l'aspect sous lequel la chose nous apparaît, car cet aspect n'est pas la même chose que l'appréhension immédiate qui seule possède l'évidence. Il faut alors rechercher quelle objectivité correspond à cet aspect, et ceci nous amène à un résultat négatif, aussi bien pour les qualités premières que pour les qualités secondes, relativement à la perception extérieure.

4) Les perceptions se divisent naturellement, en effet, en deux grands systèmes : la perception interne et la perception externe. Il s'agit de déterminer pour chacun d'eux quelle est la part d'objectivité qu'ils comportent, et ce qui fonde cette objectivité. La perception interne immédiate et directe est, d'après les principes qui ont été établis plus haut, évidente par elle-même. Elle occupe une situation exceptionnelle. Mais il ne faudrait pas attribuer à tous les jugements sur ce qui se passe au dedans de nous cette évidence. L'évidence de la perception interne est, la plupart du temps, comme celle de la mémoire, une pure apparence d'évidence, une évidence conjecturale qui n'atteint la certitude inébranlable que dans les limites du présent. La coïncidence entre le représenté et le représentatif, dans l'instant présent, et cela en tant que l'on ne considère que la perception intérieure, voilà seul ce qui présente une garantie de certitude. Dès qu'on s'éloigne de l'instant présent on s'avance vers l'imaginatif, vers la pseudoexistence ; on quitte le domaine du réel.

5) L'analyse de la perception extérieure ne nous donne pas, si l'on se borne à la pure représentation, plus de certitude objective. Bien au contraire, on ne peut tirer ici de la pure représentation quoi que ce soit d'objectif. Comment alors retrouver l'existence du monde extérieur, dont il est impossible de se passer, car elle nous intéresse pratiquement d'une façon directe? On la retrouvera par un détour dont la notion de causalité semble fournir tous les frais. Ce qui peut être considéré comme évident, c'est l'existence d'une chose, cause du procès perceptif. Ce qui est pure apparence ce sont les qualités qui donnent à la perception son aspect. La perception extérieure directe est en contact avec le réel; elle n'en est pas une copie, une description qualitative. Mais les aspects fournis par la perception, les phénomènes, sont une traduction

des rapports que les choses soutiennent entre elles, quand on les compare. Les phénomènes sont alors pour la connaissance des équivalents à travers lesquels on peut déterminer les qualités réelles des choses, qualités qui ne sont pas données dans la perception empirique. Il y a d'ailleurs pour cela des phénomènes privilégiés. En somme, c'est la question métaphysique de l'existence du monde extérieur qui est encore une fois mise en discussion; et la solution en est cherchée d'une façon toute dialectique.

ABEL REY.

Eberhard Zschimmer. — EINE UNTERSUCHUNG ÜBER RAUM, ZEIT UND BEGRIFFE VOM STANDPUNKTE DES POSITIVISMUS (*Recherche sur l'espace, le temps et le concept, du point de vue de positivisme*), gr. 8°, 54 p. Engelmann, Leipzig, 1906.

M. Z. présente cette œuvre de courte haleine comme un effort modeste pour traiter certaines questions, jusqu'ici réservées à la dialectique philosophique, du point de vue positiviste et comme une recherche de faits. Tout modeste qu'il soit, cet effort n'en a pas moins son prix. Il nous change des dissertations prétentieuses que nous rencontrons trop souvent parmi les productions de la littérature philosophique allemande. Tout, jusqu'au style, est un soulagement pour le lecteur. Ce style est clair, précis scientifique, aussi loin que possible des tirades amphigouriques des travaux de pure dialectique.

Dans une préface rapide, l'auteur nous expose ses idées directrices. « La pénétration des méthodes des sciences de la nature dans le domaine de la philosophie sera considérée par les historiens comme un péril pour le développement ultérieur des recherches de pure philosophie. Et ce ne sera pas à tort. Les sciences de la nature en effet se rendront maîtresses, jusqu'au bout, et dans toute leur étendue, des problèmes les plus généraux ». La rigueur mathématique de l'exposition scientifique éclaircira ainsi le maquis inextricable du langage présomptueux de la pensée pure. Traiter les choses à un point de vue exclusivement logique, c'est ne rien traiter d'une façon utile, c'est ignorer le plus souvent de quoi l'on parle, c'est créer des problèmes là où il n'y a aucun problème, et omettre les problèmes les plus immédiats. Le positivisme (dont l'Hellénisme contient déjà, si l'on y prend garde, les premiers germes) élève la méthode scientifique exacte jusqu'à traiter des principes de la philosophie : « D'abord les faits, « ensuite les mots, » voilà la devise à laquelle doit aussi faire appel la philosophie, si elle veut que son travail fasse autre chose qu'ajouter à l'histoire de l'erreur.

L'ouvrage se divise en deux parties ; la première examine le donné, l'être ; la seconde, la connaissance que nous nous en formons. Le problème de l'être, conçu d'un point de vue positif, est résolu par la cons tatation de l'existence du monde dans l'espace et de son histoire dans

le temps (§ 1); l'espace (§ 2), le temps (§ 3) sont étudiés en tant que données de fait. Le changement (§ 4 et 5) est abordé ensuite : c'est un fait en quelque sorte dérivé des deux propriétés spatiales et temporelles du réel.

La seconde partie traite sommairement de la sensitivité, de la mémoire, et de la représentation (§ 1), des images génériques produits communs de ces trois fonctions (§ 2), des concepts (§ 3) et de leur formation (§ 4). La réalité est constituée par des éléments individuels : positions dans l'espace, moments dans le temps. C'est le premier résultat de l'étude des faits. Le second, c'est qu'il y a des propriétés communes entre ces éléments, propriétés que dégage l'abstraction, essence de notre fonction intellectuelle. Les propriétés communes sont des faits au même titre que les éléments individuels.

L'auteur précise ses conclusions en les opposant à celles de Kant. Kant ne s'arrête pas à la pure constatation du fait. Il croit qu'il peut y avoir quelque chose de plus solide. Pour lui, métaphysicien, la pensée n'ajoute pas de l'artificiel; elle contient au contraire, dans les catégories, ce qui constitue le réel. La machine à connaître qu'est l'entendement pur, dès qu'elle est affectée par la chose en soi, travaille comme elle doit travailler, et comme elle est construite. La science recueille de la nature ce que l'intellect y a introduit *a priori*. Elle ne peut rien en recevoir d'autre puisque les choses ne laissent passer dans la connaissance que ce que l'organisme de la connaissance leur permet de laisser passer.

« Je réponds à cela : un entendement pur « organe en soi » de la pensée, qui crée ses concepts fondamentaux, est un néant. Le postuler est postuler un non-sens. — Que le monde donné dans le temps et l'espace soit soumis à des lois, c'est-à-dire puisse être représenté par des termes généraux, et pensé, est une donnée de fait. Ce fait remarquable n'a pas à être éclairci par la dialectique. Je ne puis qu'en dire : il est ! »

ABEL REY.

II. — Psychologie.

Marcel Foucault. — LE RÊVE. *Etudes et observations*. In-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, F. Alcan, 1906, III, 304 pp.

Ce travail, basé sur plus de cent observations personnelles finement analysées, constitue une contribution importante à l'étude du rêve. Ce qui nous intéresse dans le rêve, c'est le travail mental et psychologique qui s'accomplit pendant le sommeil, c'est l'origine et la loi de succession des images qui constituent les songes, ce sont enfin les rapports que ces images présentent, aussi bien dans leur apparition

la sensation se fusionnant « avec une image constitutive qui lui ressemble, sans pourtant lui ressembler assez pour que la perception soit correcte, et appelant des images additionnelles destinées à former un cadre à la perception généralement incorrecte; l'image constitutive et les images additionnelles ayant déjà existé dans l'esprit au moment où la sensation y est apparue ».

En ce qui concerne l'apparition même des images pendant le rêve et leur développement spontané, en dehors des facteurs que nous venons d'énumérer, M. Foucault croit pouvoir formuler les « lois » suivantes qui d'après lui présideraient à ce processus.

1° Toutes choses égales d'ailleurs, les images qui ont le plus de chances de réapparaître dans le rêve sont les images les plus récentes;

2° Les images réapparaissent d'autant plus aisément qu'elles proviennent de perceptions plus émotives;

3° Parmi les représentations qui ont occupé l'esprit pendant la veille, celles qui ont le plus de chances de réapparaître en rêve sont celles sur lesquelles l'attention s'est le moins portée pendant la veille;

4° Les images provenant de perceptions anciennes qui ont été appelées à la conscience pendant la veille, acquièrent par là une force nouvelle, et comme un rajeunissement, qui les prépare à reparaître pendant le rêve.

A ces quatre lois on pourrait en ajouter une cinquième d'après laquelle les images du rêve auraient une tendance à se transformer en hallucinations impliquant la croyance à l'existence réelle de l'objet rêvé.

Nous avons résumé les principales idées de l'ouvrage de M. Foucault. Notre exposé est nécessairement sec, car il nous a été impossible de citer les observations sur lesquelles ces idées s'appuient ou dont l'auteur les fait dériver avec une logique qui nous paraît irréprochable. Ces observations constituent la substance même du livre et nous voulons croire que l'auteur possédait des garanties suffisantes en ce qui concerne leur sincérité, les observations de ce genre présentant le grand inconvénient de ne pouvoir être controlées facilement sous ce rapport.

Dr Jankélévitch.

Eugène-Bernard Leroy. — Le Langage. *Essai sur la psychologie normale et pathologique de cette fonction.* Paris, Félix Alcan, 1905.

Ce livre reproduit le cours donné par M. Leroy à la Sorbonne en 1903 sous ce titre : « Les conditions normales et pathologiques de la fonction du langage ». C'est donc, comme l'auteur lui-même nous en prévient, moins un traité dogmatique et complet sur la fonction du langage, qu'une série d'études portant sur divers points particuliers, autrement dit : « Un choix de problèmes ».

L'ouvrage comprend quatre parties. La première, théorique, résume les généralités sur les signes et sur la perception. La deuxième et la troisième étudient la psychologie normale de la perception et de l'émission du langage. La quatrième enfin est consacrée aux faits pathologiques, c'est-à-dire à l'hallucination verbale.

1re Partie. *Des signes*. — M. Leroy définit le signe « un phénomène de psychologie complexe ayant pour effet de provoquer habituellement l'apparition d'un groupe de phénomènes déterminés, phénomènes qui sont généralement autres que des phénomènes moteurs ».

Toute espèce d'état de conscience peut servir de signe, qu'il soit affectif ou intellectuel, et il y a des « signes sentiments » aussi bien que des « signes perceptions ». On remarquera que l'auteur ne parle pas de « signes sensations ». La raison qu'il donne est que la sensation pure n'existe pas dans la réalité. « La sensation pure, nous dit-il, ne se rencontre jamais, du moins chez l'homme adulte : tout phénomène sensible, même lorsqu'il n'est pas localisé dans l'espace et rapporté à un objet extérieur, est associé à divers éléments. Nous concevons la sensation par abstraction bien plutôt que nous l'observons. Même ceux de ces états de conscience qui nous paraissent le moins compliqués constituent des agrégats de phénomènes psychiques élémentaires : l'analyse seule isole de ces agrégats la sensation pure et simple qui en réalité nous échappe, que nous ne pouvons nous représenter; la psychologie comme les sciences physiques étudie des phénomènes dont les éléments peuvent être compris, mais non observés directement, et la sensation élémentaire des psychologues est en quelque sorte une vue de l'esprit comme l'atome des physiciens et des chimistes. » Cette question de la complexité originelle de tous les états de conscience est une de celles sur lesquelles M. Leroy revient et insiste le plus volontiers. Plus loin, il nous montre la perception, non seulement comme un ensemble de sensations, mais comme une réaction de tout l'organisme, toute impression extérieure, quelle qu'elle soit, déterminant une série de mouvements ou de tendances au mouvement, pour la plupart réflexes, qui affectent l'ensemble des organes.

On parle peu du *signe sentiment*. Il joue cependant un rôle important. Car c'est lui qui est la base du processus connu sous le nom de *justification des émotions*, processus que l'on considère à tort comme un raisonnement inconscient et qui paraît plutôt constitué par l'association automatique d'un état intellectuel à un état émotif.

L'auteur passe une revue rapide des différentes formes de langage. Il y en a évidemment autant que d'espèces de signes. C'est ainsi qu'on parle de langage tactile, kinesthésique et même gustatif et olfactif, les deux premiers fort utiles pour l'éducation des aveugles-sourds-muets.

Le langage visuel mimique est d'un emploi plus courant. On sait qu'il peut être soit idéomimique (langage naturel des sourds-muets

qui se rapproche beaucoup du langage mimique des sauvages), soit dactylologique (littéral ou syllabique). Il convient de faire rentrer dans la même catégorie le langage consistant dans la perception visuelle des mouvements de la face. Cette dernière forme serait particulièrement importante pour l'acquisition du langage oral. Onufrovicz « remarque que les premiers mots appris sont toujours ceux qui nécessitent ces mouvements apparents des lèvres faciles à observer sur les autres, tels que papa, maman. Péreire avait déjà remarqué que ces mêmes mots pouvaient être spontanément appris par les sourds de naissance ». Cependant, fait observer avec beaucoup de raison M. Leroy, il ne faut pas exagérer l'importance du rôle joué par la vue, puisque les aveugles nés apprennent à parler sensiblement aussi vite que les normaux.

Mais les deux formes essentielles du langage sont évidemment la forme auditive et la forme visuelle, et c'est à leur étude que l'ouvrage de M. Leroy est à peu près exclusivement consacré.

2me Partie. *Perception du langage.* — L'étude de la surdité et de la cécité verbales montrent que l'opinion courante, qui fait consister le trouble psychologique fondamental de ces affections en une « destruction des images verbales », dérive d'une façon trop superficielle de voir les choses. « Les images ne sont pas des êtres permanents dont la disparition puisse être considérée comme une destruction; ce sont des phénomènes intermitents; au moment où elles sont évoquées, elles existent, lorsqu'elles ne sont pas évoquées, elles n'existent pas, elles ne sont pas réfugiées dans une mystérieuse galerie souterraine où l'on puisse les saisir toutes et les anéantir en bloc ». Dans la surdité et dans la cécité verbale, « ce qui est altéré, troublé, c'est l'association entre la perception du mot, visuelle dans un cas, auditive dans l'autre, et le système d'images qu'elle devrait évoquer. L'un et l'autre terme subsistent, mais la chaîne qui les unissait est rompue, l'apparition du premier n'entraîne plus l'apparition du second ».

La plupart des traités de psychologie se bornent à étudier la perception verbale des substantifs et considèrent le langage comme « une mosaïque de signes ayant pour effet d'évoquer une mosaïque d'images », chaque mot constituant l'unité psychologique du langage, une sorte de « molécule verbale », et correspondant exactement à une image déterminée. M. Leroy combat cette conception trop simpliste et montre que la perception d'une phrase n'est pas constituée par une série de perceptions indépendantes. Le sens de chaque mot est déterminé par les circonstances au milieu desquelles il est perçu. Décomposer une proposition, c'est disséquer à l'état de cadavre un organisme dont les parties, durant la vie, ne jouissaient d'aucune indépendance les unes vis-à-vis des autres. D'autre part, l'opinion de Taine, que la perception et la compréhension d'un mot consistent exclusivement dans la tendance à évoquer certaines images, n'est pas absolument exacte. « En réalité, en outre de la tendance à l'appari-

tion d'un certain groupe d'images, il y a, lorsqu'un mot prononcé devant nous est compris, apparition dans l'esprit d'un certain sentiment, le sentiment appartenant à la grande classe des sentiments intellectuels ». Cet élément subjectif est surtout important dans la compréhension des mots autres que les substantifs. On le trouve notamment dans les verbes à l'impératif et l'auteur conclut avec M. Bréal que « la parole n'a pas été faite pour la description, pour le récit, pour les considérations désintéressées : Exprimer un désir, intimer un ordre, marquer une prise de possession sur les personnes et sur les choses, ces emplois du langage ont été les premiers. Pour beaucoup d'hommes, ils sont à peu près les seuls ».

De la perception de la parole, nous passons à la perception de l'écriture. L'auteur étudie d'abord le rôle joué dans cette occasion par les différents systèmes d'images verbales. Il reconnaît que chez l'enfant le phénomène de l'épellation est auditivo-moteur. Mais, dit-il, on peut se demander si, par la suite, il en est toujours ainsi et si l'évocation des images auditives et motrices sont également indispensables. La plupart des auteurs admettent que l'image auditive n'est pas nécessaire. L'image d'articulation est, pour beaucoup, plus importante. Cependant aucun des arguments cliniques, tirés de l'observation des aphasiques, ne paraît probant à M. Leroy, et il repousse, absolument, l'opinion de MM. Thomas et Roux pour qui l'épellation serait un phénomène essentiellement moteur. Pour lui l'épellation peut très bien se faire exclusivement avec les images visuelles. De même pour la lecture des mots, s'il est possible que chez un sujet normal, lisant lentement et attentivement, l'articulation intérieure joue un rôle important, elle n'est pas rigoureusement indispensable et il n'est pas impossible que l'intelligence du sens puisse être amenée directement par la perception verbale visuelle.

Quel que soit le mécanisme par lequel se produit l'épellation, il ne paraît pas qu'elle soit nécessaire à la lecture courante. Beaucoup d'arguments militent en faveur de cette opinion et les expériences de Erdmann et Dodge, que M. Leroy rapporte avec un certain détail, sont particulièrement démonstratives à cet égard. Dans la lecture courante, l'axe du globe oculaire se déplace toutes les neuf lettres. Or, à la distance normale et en employant des caractères moyens, le champ de la vision distincte est loin de contenir 9 lettres. Il y a donc un certain nombre de lettres qui ne peuvent être perçues distinctement. Mais il est bien évident que le regard ne se pose pas régulièrement au milieu d'une section de 9 lettres. Il y avait donc lieu de chercher sur quelle partie il se pose de préférence dans la lecture du mot. Erdmann et Dodge y sont arrivés par un procédé fort ingénieux, fondé sur le phénomène des images complémentaires. « Si l'on fixe quelques instants le regard sur un triangle rouge puissamment éclairé et qu'on jette, ensuite, les yeux sur une feuille de papier blanc, on voit apparaître comme le fantôme d'un triangle vert localisé au point fixé. E. et D.

font regarder au sujet en expérience un triangle rouge mesuré de façon et fixé à telle distance que l'image complémentaire, projetée sur le papier tenu à distance de lecture habituelle, paraisse mesurer à peu près les dimensions d'une lettre majuscule. Le sujet, après avoir fixé le triangle rouge est prié de lire : l'image complémentaire se promène alors pour ainsi dire sur la ligne imprimée et s'arrête successivement aux différents points fixés; le sujet voit la petite image se poser de place en place et il peut, avec un peu d'attention, retenir sur quels caractères elle s'est arrêtée. On remarque ainsi que le regard ne se pose jamais entre deux mots, mais en général au milieu du mot ».

Ainsi, dans la lecture d'un mot, nous ne percevons qu'une minorité des lettres et cette minorité suffit à évoquer une image qui est l'image d'ensemble du mot tout entier. « Le mot est perçu et compris en bloc.... Il y a dans l'opération une part énorme jouée par l'imagination, une part relativement petite par la perception proprement dite. »

3e Partie. *Emission du langage.* — Après avoir fait une description succincte de l'aphasie motrice, M. Leroy discute et repousse la conception d'une aphasie motrice sous-corticale et, examinant ensuite le rôle joué par les autres formes de langage intérieur (auditive, visuelle), il arrive à cette conclusion « que, dans l'émission du langage, le rôle essentiel est joué par les systèmes verbaux d'images kinesthésiques. Quand ils manquent, la parole est impossible, aucun autre système d'images ne peut les remplacer. Quand ils existent, la parole est toujours possible après une éducation suffisante. »

Les différents systèmes d'images qui constituent le langage intérieur peuvent également jouer un rôle dans l'écriture. Mais les seules qui soient absolument nécessaires sont les images kinesthésiques correspondant aux mouvements de la main, images qui constituent, d'après M. Leroy, les équivalents des images articulatoires pour le langage parlé. Non seulement les images verbo-motrices et verbo-auditives ne sont pas nécessaires à l'accomplissement de la fonction graphique, mais les images verbo-visuelles elles-mêmes, qui jouent un rôle si important dans l'acquisition de l'écriture et tant que l'écriture n'est pas devenue absolument courante, peuvent disparaître à leur tour. La représentation intérieure des mouvements graphiques peut être considérée dans une certaine mesure comme formant un tout autonome, un système assez indépendant pour qu'il soit permis de supposer sans invraisemblance que ce système puisse, dans certains cas, être totalement détruit, les autres formes du langage demeurant intactes. En droit, l'agraphie est aussi vraisemblable que l'aphasie motrice, en fait cependant, reconnaît M. Leroy, son existence est impossible à démontrer d'une façon péremptoire.

4e Partie. *L'hallucination verbale.* — Avant d'aborder l'étude de l'hallucination verbale, l'auteur étudie sommairement le langage intérieur dans ses rapports avec la pensée elle-même. L'hallucination

présente en effet des rapports importants avec le langage intérieur et parfois même elle n'en est que l'extériorisation.

Passant en revue les différentes sortes d'hallucinations verbales, M. Leroy nous montre les hallucinations verbales visuelles chez les mystiques, puis il étudie les caractères propres des hallucinations verbales auditives et kinesthésiques, ces dernières tantôt réduites à de simples images motrices, tantôt se transformant en impulsions verbales.

Les trois derniers chapitres de l'ouvrage sont consacrés à l'étude des caractères que présentent les hallucinations verbales dans la folie de la persécution. Si les malades, dans les explications qu'ils donnent de leurs hallucinations, ont si souvent recours à des hypothèses compliquées, c'est pour une raison de vraisemblance et à cause de la difficulté qu'ils éprouvent à concilier leurs perceptions réelles, qui sont exactes, avec leurs perceptions fausses.

Quels sont les rapports entre le délire, ou mieux les *convictions délirantes* et les hallucinations? On trouve dans le délire de persécution deux sortes de convictions délirantes, des convictions délirantes de grandeur et des convictions délirantes de persécution. Les premières sont une conséquence des secondes, mais non, comme beaucoup l'enseignent, une conséquence logique. Les convictions délirantes de grandeur résultent en grande partie de cette exaltation du moi, de cette confiance en soi, de ce sentiment de la valeur personnelle qui se développent en présence des contrariétés provenant du milieu extérieur. Quant aux convictions délirantes de persécution, l'auteur se borne à envisager leurs rapports avec les hallucinations verbales. Il n'y a pas entre les deux ordres de phénomènes rapport de subordination, mais coexistence et dépendance d'une même cause. « Le délire et les hallucinations se construisent simultanément et apparaissent à la même époque. « Je crois, dit M. Leroy, que les seules hypothèses acceptables seront celles qui permettront d'expliquer l'apparition simultanée du délire et des hallucinations. Il faut donc admettre que les deux phénomènes sont engendrés par un mécanisme commun. » L'hypothèse la plus vraisemblable est celle d'un trouble du caractère. Le persécuté est un individu chez lequel toute la vie psychique est dominée par les tendances de défense. Or, nous savons que, « dans la perception, une part très faible seulement est constituée par la sensation. Le rôle des sensations élémentaires est surtout un rôle évocateur. Elles évoquent des images souvenirs en grand nombre, mais bien déterminées à l'état normal. La synthèse de ces images avec les sensations constitue une grande partie de la perception. L'éveil de certaines images de préférence aux autres.... est surtout déterminé par les circonstances extérieures.... mais il est déterminé aussi par les tendances propres à l'individu considéré. » On pourrait peut-être faire remarquer que cette explication, valable pour l'illusion, est insuffisante pour l'hallucination qui, elle, ne com-

porte aucune sensation servant de base à la perception fausse.

Tel est, rapidement analysé, l'ouvrage de M. Leroy. Les diverses questions qui s'y trouvent traitées sont présentées le plus souvent avec méthode et clarté et chaque partie constituerait une excellente mise au point, si l'auteur n'avait un peu trop négligé de mentionner les travaux contemporains qui s'y rapportent. On est un peu surpris de ne pas voir exposées, au moins succinctement, les idées si neuves et si intéressantes de Wernicke, Kräpelin, Störring, etc.

On pourrait également relever plusieurs occasions où l'auteur a laissé dans l'ombre les faits cliniques et s'en est tenu d'une façon un peu exclusive à des conceptions psychologiques, ingénieuses sans doute, mais faisant une part trop belle à la spéculation. Je citerai seulement sa théorie de la genèse des idées de grandeur. Il est un fait à peu près universellement admis aujourd'hui, c'est que les idées de grandeur sont dans un rapport très étroit avec l'affaiblissement intellectuel. On regrette que M. Leroy n'en fasse pas mention. — Ces remarques faites, je m'empresse de reconnaître que le livre de M. Leroy contient beaucoup d'idées. Parmi ces idées, il en est une qui est en quelque sorte la pierre angulaire de tout l'ouvrage et qui, si elle n'est pas absolument neuve, comme le reconnaît trop modestement l'auteur, n'avait jamais été exprimée avec autant de force et de clarté. Cette idée est que le langage ne constitue pas, au point de vue psychologique, « quelque chose de surajouté et de relativement indépendant, une fonction de luxe, presque un art d'agréments », mais qu'il « tient par des racines profondes à tout le mécanisme psychologique ». En ce qui concerne la perception verbale notamment, le rôle joué par l'imagination et par les tendances est énorme. Ainsi s'explique qu'il n'y ait qu'une distance bien minime à franchir, pour passer de la perception verbale, relativement exacte, de l'individu normal à la perception verbale, incontestablement fausse, de l'aliéné.

Dr J. Rogues de Fursac.

Dr J. Grasset. — Le Psychisme inférieur (*Etude de physio-pathologie clinique des centres psychiques*). 1 vol. in 8° de la *Bibl. de philos. exp.* Paris, Chevalier et Rivière, 1906, 516 pages.

On sait quelles objections ont été faites, dans cette *Revue* même et dans quelques ouvrages de psycho-pathologie, à la conception du « polygone » et du « centre O », grâce à laquelle M. Grasset a rendu saisissante la « désagrégation mentale ». Le savant professeur de Montpellier a répondu déjà en divers ouvrages aux critiques qui lui avaient été adressées : il s'est défendu de faire du centre O quelque chose comme une âme ou un esprit, et d'avoir d'ailleurs aucune arrière-pensée métaphysique. Nous lui avions reproché de recourir

trop aisément à un trop grand nombre de *centres* : il nous répond en invoquant les hypothèses émises notamment par Flechsig, en ce qui concerne la localisation des diverses fonctions psychiques et intellectuelles en diverses régions corticales. Le polygone AVTEMK n'est plus, comme chez M. Pierre Janet la subconscience, une synthèse mentale mal localisée; il est formé au point de vue anatomique : 1° des centres sensorio-moteurs dispersés dans les diverses zones pariétales, occipitales, prérolandiques, etc; 2° des centres « d'association inférieure » que Flechsig répartit entre les lobes temporal, occipital et pariétal; mais le lobe préfrontal est réservé au « centre O », car son intégrité est, d'après de nombreuses observations et d'après les expériences de Meynert, Munk, Goltz et Bianchi sur les animaux supérieurs, la condition des opérations intellectuelles les plus hautes et de l'inhibition ou du contrôle volontaire (ch. IV, p. 357-434).

L'étude des troubles du langage, si féconde en résultats au point de vue anatomo-clinique, est en outre invoquée fréquemment par l'auteur qui peut nous montrer (p. 138), par exemple, « le polygone, émancipé de O par le chloroforme, présidant seul à la fonction du langage », chez un aphasique qui, s'il a perdu le moyen d'adapter des images verbales (activité polygonale) à ses idées, a du moins conservé ces images suffisantes pour le langage automatique.

Il va sans dire qu'ainsi présentée la thèse de M. Grasset paraît beaucoup plus forte. Le « psychisme inférieur », c'est « l'activité polygonale », autrement dit « l'automatisme psychologique » de M. Pierre Janet; c'est l'activité mentale tellé qu'elle peut exister chez les êtres dont le lobe préronital est lésé, fort peu développé ou sans relations normales avec les autres régions corticales. C'est donc presque tout le « psychisme », comme le montrent l'étude de la sensibilité polygonale ou de « l'idéation polygonale » (p. 182-189), avec ses illusions, ses erreurs inconscientes, ses jugements et raisonnements (p. 300), tout prêts à fournir au centre O des affirmations ou négations (p. 303), — et même celle de la « volonté polygonale » (303-322), car « la volonté n'est pas exclusivement un état de conscience » (p. 306)... Toutefois, je crains que M. Grasset ne nous concède trop, et je me demande si, en dehors de la pleine systématisation consciente des divers facteurs du mouvement délibéré (y compris les centres localisés dans le lobe préfrontal), on peut admettre l'existence d'une véritable « volonté ». En réalité, la section VI du IIIe chapitre ne nous fait connaître que les perturbations apportées dans l'activité volontaire par le « psychisme inférieur », les aboulies, obsessions et impulsions, les incapacités de la motricité ou de l'attention (p. 315-322). Tout l'ouvrage montre nettement que sans l'éveil simultané des différents centres supérieurs et inférieurs, sans l'action inhibitrice et coordinatrice, régulatrice, des premiers sur les seconds, la vie mentale est pleine d'illogismes, de puérilités (voir en particulier, p. 266, l'étude d'après Flournoy des « romans polygonaux »), de bizarreries, de distractions, de défauts ou

d'excès de toutes sortes. C'est d'ailleurs ce qui rend si intéressante cette psychologie des spirites (p. 62-100), des somnambules, des hystériques, des sujets normaux dans le sommeil, etc.

L'éthologie a beaucoup à apprendre des médecins-psychologues, et il faut louer M. Grasset d'avoir insisté à mainte reprise sur les rapports du caractère et de l'activité polygonale. Ce ne sont pas en effet les centres supérieurs de l'idéation, de la connaissance et de l'action systématisée en vue de fins nettement conçues, qui peuvent le mieux caractériser une activité mentale individuelle ; « suivant les sujets, les idées polygonales sont trop faciles, trop nombreuses et trop tenaces, ou au contraire trop lentes, trop fugitives » (p. 185). Il est des « polygones méridionaux » à extériorisation facile et rapide; il est des « sensitifs polygonaux » à côté d' « intellectuels polygonaux ». Les divers types sensoriels, imaginatifs, mnémoniques, soit normaux, soit pathologiques, expliquent bien des différences de mœurs, de talents, de représentation ou de conception des choses. La «mémoire polygonale » (qui à notre avis est plutôt la condition d'une véritable mémoire avec rejet dans le passé et localisation plus ou moins exacte dans la durée personnelle écoulée), avec ses conséquences pour la fidélité, la vivacité, l'étendue du souvenir (amnésies, hypermnésies, paramnésies), et pour la richesse de l'imagination, méritait particulièrement d'être étudiée (p. 228 et suivantes); les rapports du génie et de la névrose (p. 228), examinés à la lumière que projette sur l'inspiration l'imagination créatrice et la notion plus précise des divers modes et moments de la « cérébration inconsciente », apparaissent nettement comme des suites d'une commune origine, « un tempérament, non une maladie » (p. 294). La cénesthésie enfin se rattache directement au « psychisme inférieur »; son état normal ou pathologique exerce une grande influence sur la notion du « moi » et par elle sur la personnalité consciente (p. 323-343).

Au point de vue social et moral, on ne peut admettre l'importance de l'automatisme psychologique sans être amené à distinguer des centres psychiques irresponsables (le *polygone*) et d'autres responsables (le « *centre O* »), sans reconnaître par conséquent une responsabilité atténuée, dans la mesure où O est impuissant à dominer le polygone (p. 454). Au point de vue thérapeutique, on distinguera la *suggestion*, efficace pour modifier le polygone anormal, de l'*éducation de la volonté*, seule capable de développer convenablement le « psychisme supérieur » (p. 485-499). Tout ceci nous paraît fort juste, et nous avons d'autant plus de plaisir à reconnaître qu'en définitive les solutions présentées par M. Grasset sont presque toutes acceptables qu'il a paru plus soucieux d'accentuer presque sur chaque point l'accord ou le désaccord avec nos propres idées. Ce que nous avons toujours soutenu, avec Wundt et Binet, c'est la possibilité d'expliquer le « psychisme inférieur » sans admettre une sorte d'opposition et de séparation radicale de deux systèmes de fonctions mentales. Nous ne

contestons ni la valeur de l'hypothèse dite du « polypsychisme », que nous adoptons au contraire bien volontiers, ni l'importance des recherches anatomo-cliniques qui permetttent de montrer combien d'éléments divers concourent à fournir une base biologique à l'activité mentale. Et nous constatons avec satisfaction que M. Grasset a recours aux « centres d'association » de Flechsig pour établir un lien permanent, chez l'être normal, entre le « polygone » et le « centre O », de plus en plus dépouillé de fonctions spéciales autres que celles de la conception de l'espace (?) et du moi (p. 28), pour devenir simplement un moyen de coordination supérieure.

G. L. Duprat.

Dr **Carlos Vaz Ferreira**. — Ideas y observaciones. — Montevideo, Barreira y Ramos, 1905, 419 p.

Suite d'articles et d'aperçus sur des sujets variés, pédagogie, esthétique, métrique, etc.

1° *Pédagogie*. — L'auteur, tout en rendant hommage à la nouvelle pédagogie dont l'apparition coïncida avec le développement de l'enseignement primaire, fait à son sujet quelques réserves. Cette pédagogie veut calquer trop strictement la psychologie d'ailleurs trop peu avancée de l'enfant et dont les indications doivent se borner à être simplement limitatives. Elle perd de vue ce que l'enfant doit être, à force de se subordonner à la mentalité de l'enfant telle qu'elle la conçoit (infantilismo pedagogico). D'une part, elle donne avec excès dans la puérilité des leçons de choses et d'une éducation exagérément concrète n'offrant d'utilité que pour des enfants arriérés; d'autre part, elle met en usage divers exercices destinés à développer successivement telle ou telle aptitude spéciale, mais dont il n'est nullement prouvé qu'ils développent autre chose que l'habileté à répéter ce même exercice. — Une méthode de *graduation* rigoureuse qui veut approprier exactement texte et exercices aux divers âges est certainement une bonne chose, mais elle peut, à cause de l'inégalité des aptitudes, aller contre son but en barrant l'horizon aux mieux doués; de même ces procédés d'exposition très logique qui déroule le processus mental d'un enseignement en une série d'idées séparées et données à assimiler dans un ordre immuable (escalonamiento), pèche par un abus du mécanisme et méconnaît le caractère de la vie de l'esprit. Au lieu de présenter exclusivement à l'élève des textes préparés et des connaissances dosées et calculées pour un âge déterminé (peptonismo pedagogico), il faut lui présenter des livres et des enseignements dans lesquels chacun peut puiser selon ses aptitudes et dont l'intérêt ne risque pas de se trouver à un certain moment épuisé, ayant en quelque sorte des plans successifs, une profondeur se prêtant à une *pénétration progressive*. Ni méthode, ni texte scolaire adaptés à l'enfant ne peuvent remplacer

le contact direct des grandes œuvres de tout ordre et notamment des œuvres littéraires. La qualification d'éducation livresque appliquée au système d'enseignement qui a précédé la pédagogie actuelle, semblant englober le livre dans le discrédit que l'on a voulu jeter sur un enseignement qui, en dépit de ses mérites, donnait peut-être trop à la mémoire, est un mot malheureux qui risquerait de dénoter chez les partisans de la pédagogie nouvelle une certaine tendance anti-intellectualiste.

2° *Esthétique évolutionniste.* — L'auteur, d'ailleurs grand admirateur de Guyau, combat les modifications apportées par celui-ci à l'esthétique Spencérienne en ce qui concerne la théorie du jeu. M. C. V. F. nous semble pousser trop à l'extrême l'idée d'une relation inverse entre la beauté et l'utilité. Les choses du passé, selon lui, déjà esthétiques parce que « dissociées de la vie quotidienne », sont doublement dissociées de la vie et doublement esthétiques dans une représentation picturale, un conte, une poésie dont elles fournissent le sujet. Ne pourrait-on admettre au contraire que l'art en tant que prenant pour objet un fait du passé, a plutôt pour effet de lui redonner de l'actualité en lui prêtant une valeur de symbole, en le faisant entrer comme élément dans notre présente représentation du réel par là même élargie. — Guyau admet que le beau est un dérivé de l'utile, mais cela étant, il ne devrait pas, suivant M. C. V. F., s'appliquer à confondre ce que l'évolution a séparé. Au point de vue de l'esthétique des sentiments par exemple, l'attitude désintéressée du spectateur et l'état d'âme du personnage en pleine action ne peuvent coexister dans un même individu. On pourrait objecter à M. C. V. F. que l'antithèse du beau et de l'utile ne nous donne du beau qu'un concept négatif, que le beau et l'utile ne se séparent que pour se rejoindre, et qu'il faut à l'activité esthétique un thème qui la relationne d'une façon plus ou moins directe à l'utilité présente, passée ou future. Les sensations visuelles et auditives plus esthétiques, selon l'auteur, que les sensations du goût et de l'odorat, parce qu'elles sont « plus séparables des fonctions qui servent à la vie », peuvent ici nous servir d'exemple typique. Elles sont représentatives, nous faisant dépasser la sensation présente, en quoi elles sont du ressort de l'imagination et de l'activité esthétique. D'autre part elles sont loin d'être sans relation avec notre utilité, si elles sont moins étroitement liées aux fonctions de la vie organique. Leur utilité correspond à un élargissement de l'horizon et du cercle d'activité de l'être, élargissement dont un certain plaisir esthétique est justement le signe.

3° *Perception métrique.* — La préperception a un rôle important dans la perception métrique. L'ouïe prévenue supplée à l'absence du rythme dans un vers brisé par le dialogue ou désagrégé par une diction n'ayant égard qu'au sens. Le rythme, dans les systèmes de versification des différentes langues, tend à atteindre, un peu plus tôt, un peu plus tard, à une certaine fixité excluant le mélange des rythmes; mais il

résulte de là une rigidité schématique à laquelle un certain degré d'indétermination est préférable au point de vue du rendement esthétique, peut-être à cause du travail d'accommodation perceptive exigé dans ce cas. Une adaptation voulue peut nous rendre sensible au plaisir du rythme dans n'importe quel système de versification ancien ou étranger. D'une façon générale il y a une vertu poétique inhérente à l'emploi de certains rythmes, tel le rythme trisyllabique (anapeste, dactyle). Mais, dans ces matières, l'élément objectif n'est pas tout; il y a une polarisation du vers déterminée par le système rythmique dont l'oreille est imbue. Bien plus, la plasticité de la perception métrique (comme dans le cas de l'intuition du relief), fait que l'oreille peut choisir entre plusieurs façons de percevoir, ou même trouver son plaisir dans la fusion harmonique de deux structures métriques. Mais ces diverses façons de percevoir un vers, combinées ou non, ne sont encore que des schèmes dont la symétrie ne peut éclipser complètement les divisions logiques de la pensée et du discours, d'où un nouvel accroissement de complexité et d'indétermination. C'est par une complexité harmonique adéquate à cette plasticité de la perception métrique, que le vers de Hugo a réalisé dans la poésie française, suivant la comparaison de Guyau, une réforme d'importance égale et analogue au rôle du contre-point. Les révolutionnaires actuels en poésie (vers-libristes), ignorent trop, selon M. C. V. F., les versifications étrangères, lesquelles, fait significatif, reconnaissent certains principes communs sur lesquels s'accordent des langues aussi différentes que les langues germaniques et néo-latines. S'ils ignoraient moins ces principes, ils sauraient que ce sont les effets du rythme qui ont permis à La Fontaine et à V. Hugo de varier indéfiniment la mélodie du vers. Il leur arrive de réclamer des libertés qui ailleurs sont un lieu commun, tel le vers simplement rythmique sans dimensions déterminées, et, d'autre part, ils demandent l'alexandrin sans accentuation ni division fixes, alors que l'oreille ne tolère pas de vers amorphe au delà de neuf syllabes, et ils vont au devant de discordances infaillibles, en associant à l'alexandrin des vers de onze ou de treize syllabes dont le rythme est nécessairement différent. L'élément à retenir qui se dégage de ces innovations, c'est la tendance vers une versification essentiellement rythmique, ainsi que dans les langues néo-latines.

J. PÉRÈS.

III. — Esthétique.

Manfredi Porena. — CHE COS' È IL BELLO? Milano, Hœpli, éditeur, 1905, 1 vol. in-8° de 483 p.

M. Porena reprend la vieille thèse hédoniste : « Tout concept de valeur se réduit à une question de plaisir humain ». De même en est-

il de la valeur esthétique; elle n'est qu'une résultante où la somme des plaisirs l'emporte sur la somme des désagréments; « le beau est ce qui plaît à l'âme, c'est une valeur objectivée ». — La thèse n'est pas nouvelle, surtout peut-être en Italie, où le sensualisme esthétique paraît tenir depuis longtemps une large place. C'est par le détail de l'analyse que l'auteur lui a rendu quelque intérêt.

En effet, M. P. insiste sur la complexité extrême de cette résultante qu'est un objet esthétique : le fondement de tous les éléments du beau c'est toujours le plaisir; mais ce plaisir est ou bien immédiat, par une sorte de consonance préétablie entre l'objet et notre âme, comme celui des sons, des couleurs, des formes symétriques ou rythmiques; ou bien il est médiat, c'est-à-dire né des rapports multiples inhérents à l'objet lui-même. Les principaux de ces rapports sont la finalité plus ou moins utilitaire, et la conformité à un type auquel nous nous sommes habitués : genre dont l'idée de « caractère » serait une espèce. C'est à peu près la distinction kantienne de la *pulchritudo vaga et adhaerens*. Il y a aussi une « beauté d'exécution », et une beauté spéciale à l'unité des ensembles.

L'objet esthétique a une forme, et il peut exprimer un contenu; plus exactement nous nous en représentons un, réel ou non; l'essentiel est qu'il soit cause d'un plaisir médiat ou immédiat. Cette forme est sensible; ce contenu est « vital ». C'est la vie qu'exprime ou suggère cette forme esthétique dans l'homme, l'animal ou le végétal et même le Monde inorganique; il y a des faits, des actions et des situations expressives; c'est toujours une vitalité physique ou psychologique qui est à la base. La beauté interne, qui peut en elle-même être indépendante de toute forme sensible, a une double valeur : elle est ou « dynamique » ou « sympathique ».

La laideur naît de l'absence de ces conditions diverses. Ainsi le plaisir esthétique résulte d'éléments essentiellement complexes. C'est cette complexité qui aide l'auteur à résoudre ingénieusement diverses questions de détail; l'un des éléments, en effet, peut toujours faire équilibre aux autres; la valeur esthétique de la résultante dépend uniquement du surplus du plaisir qui y reste; par exemple la nouveauté peut nous faire juger un objet ou plus beau ou plus laid qu'il ne nous apparaîtra plus tard; et de même l'habitude : c'est que l'accoutumance d'un type est un des éléments de la beauté, qui fait concurrence aux autres, et doit tantôt l'emporter, tantôt non, suivant une marche facile à suivre psychologiquement.

De même s'expliquerait la différence entre le jugement critique de l'esthéticien professionnel ou de l'amateur érudit, et l'ingénuité du goût des profanes : le premier juge sévèrement Canova quand il copie de trop près l'antiquité, tandis que le second, plus naïf, l'admire sans restriction : ils n'appliquent pas les mêmes critères. Seulement le critique est inconséquent : il devrait blâmer les Grecs, dont les architectes se sont évidemment copiés entre eux. — Solution ingé-

nieuse; mais il est toujours fâcheux de supposer une inconséquence universelle, qui demanderait elle-même une explication.

Le goût esthétique est naturellement tout relatif, car il faut en revenir au principe fondamental : « La beauté est dans l'homme, non dans les choses; l'homme mort, la beauté est morte; celle du moins que nous appelons telle. — Quand l'homme admire et adore les plus belles productions de l'art, il croit s'abandonner à une admiration et une adoration désintéressées, et il adore au contraire l'idole de son propre plaisir. Dans l'essence du fait esthétique, il n'y a rien autre absolument que le culte du plaisir, de cette force qui est le tout premier principe de la gravitation psychologique dans l'humanité, et peut-être dans l'univers » (p. 402).

Ce n'est pas le principe, c'est l'ingéniosité des applications et le grand nombre des aperçus qui font l'intérêt du livre. Par bonheur la richesse de ceux-ci fait le plus souvent oublier la pauvreté de celui-là, et on le perd volontiers de vue, l'aspect de l'ensemble n'étant jamais étroitement systématique.

M. P. poursuit l'application de sa thèse dans toute une longue partie consacrée aux éléments du beau dans chacun des arts principaux; il insiste surtout sur la valeur artistique de la parole et de la pensée.

L'ouvrage se termine par une longue et acerbe critique de l'esthétique de Croce, fondée sur le principe de l'intuition-expression. L'auteur compare volontiers Croce à un noctambule qui, assailli par des malandrins, profite de l'obscurité qui l'entoure pour les menacer de ses armes. Il n'en a aucune; mais à son accent assuré on le croit, et le voilà quitte. — Critique plus vive que pénétrante, et dont le parti pris est parfois excessif.

CHARLES LALO.

Wilhelm Jerusalem. — WEGE UND ZIELE DER AESTHETIK. Wien u. Leipzig, W. Braumüller, 1906.

M. le Prof. W. Jerusalem expose avec clarté et brièveté ses vues sur l'esthétique. Nous ne laisserons pas passer sans la recommander cette plaquette de 39 pages, tirage à part d'une des parties de son *Introduction à la philosophie*. L'auteur distingue d'abord entre la métaphysique du beau, ou doctrine du beau en soi, indépendant de nos sentiments, la science des lois du goût, ou du plaisir esthétique, et la recherche des conditions de la création artistique. Le « désintéressement » reste pour lui le caractère le plus frappant du plaisir du beau, le phénomène du « sentiment » y apparaît le plus pur, en sorte que H. von Stein a pu définir l'esthétique « la philosophie du sentiment » : si l'art a affaire à des représentations, il n'en montre que le côté subjectif.

Après Kant et Schiller, nous avons une métaphysique du beau avec Hegel, Schelling, Schopenhauer, puis avec Vischer et Carriere, à quelques égards avec Herbart et sa théorie des formes et des rapports. Fechner abandonne les méthodes spéculatives; il aborde l'esthétique par l'analyse psychologique, laquelle comporte la psychologie proprement dite et l'histoire. L'idéalisme et le naturalisme figurent des directions pratiques plutôt que des doctrines.

Sous le titre d'esthétique génétique et biologique, M. Jerusalem ramène le plaisir du beau à une sorte de *plaisir fonctionnel*. Il semble, dit-il, que la source du plaisir soit dans l'objet; c'est une erreur, puisque le plaisir s'émousse par l'accoutumance et dépend de conditions diverses, toutes personnelles. La satisfaction des sens n'est d'ailleurs pas seule en jeu. La jouissance esthétique s'étend, lorsque les objets intéressent aussi notre intelligence. Telle peinture peut n'intéresser que nos yeux. En revanche, le plaisir intellectuel que nous donne la vue d'une machine, d'une démonstration géométrique, etc., pourra prendre un caractère esthétique. Jusqu'ici, pourtant, plaisir sensible ou intérêt intellectuel, ce n'est encore que le « dehors ». Le sentiment, à son tour, est une fonction de la conscience; il existe en nous un besoin fonctionnel de l'émotion. A la satisfaction de ce besoin correspond l'agréable. Mais le plus haut degré où nous porte l'artiste, c'est d'aimer l'œuvre : la beauté est créée par cet amour même, plutôt que l'amour n'est l'effet de la beauté. Or, il y a dans l'objet, art ou nature, telles qualités objectives qui font que nous l'aimons et le jugeons beau : ce qui introduit à une nouvelle recherche, celle des conditions objectives du plaisir esthétique. Et dès qu'on approfondit la question, la notion du « jeu » doit s'élargir : le jeu de l'artiste est devenu une « fonction sociale ».

Quelques remarques sur les rapports de l'art et la morale terminent ce travail, et j'incline d'autant mieux à les trouver justes que mon attitude personnelle est toute pareille en cette question si souvent controversée.

L. Arréat.

IV. — Histoire de la philosophie.

Marius Couailhac. — Maine de Biran (in-8°, F. Alcan; VIII-304 p.).

Ce volume, qui fait partie de la Collection des Grands Philosophes publiée sous la direction de M. l'abbé C. Piat, est divisé en quatre livres : I. *Les sources de la doctrine*; II. *Le moi*; III. *Théorie de la connaissance*; IV. *La vie de l'esprit*. Le premier livre nous montre les sources de la doctrine biranienne d'une part, dans la réaction qui se produisit contre le sensationisme de Condillac; d'autre part, dans le tempérament, le caractère, la vie intérieure de Maine de Biran. Dans

les livres II, III et IV, l'auteur suit pas à pas les étapes qu'a parcourues, en son développement, la pensée du philosophe. Il expose successivement : — la théorie qui prétend saisir le moi dans l'effort destiné à mouvoir le corps (liv. 11) ; — puis, celle qui établit, dans la connaissance, une différence essentielle entre les idées générales et les notions données dans le fait primitif de l'effort, par conséquent inséparables du moi : force, subtance, cause, unité, identité, liberté, et qui explique comment de ces notions la croyance s'élève, par un élan spontané et nécessaire, à ces absolus inaccessibles, la substance de l'âme est la substance cosmique (liv. 111); — enfin, la philosophie morale et religieuse à laquelle Maine de Biran a été conduit par ses dernières méditations.

Les chapitres qui nous paraissent, au point de vue philosophique, les plus intéressants du volume sont ceux du livre II. Nous signalerons notamment le chapitre IV, où M. Couailhac s'applique à défendre contre les critiques qui en ont été faites la théorie biranienne de l'aperception directe du moi dans l'effort musculaire. Il commence par rappeler ces critiques. Elles se résument en ces deux observations de Hume : 1° que la volonté motrice et le mouvement sont séparables, puisque la nature elle-même opère la séparation, la paralysie supprimant le mouvement sans atteindre la volonté; 2° qu'entre la volonté et le mouvement s'intercalent de nombreux intermédiaires que nous ignorons, et qu'il est donc impossible de connaître le lien des deux termes.

M. Couailhac soutient que la volonté motrice est immédiatement efficace et, par là même, inséparable du mouvement qu'elle produit :

« Un organisme immobile dans toutes ses parties, dit-il, serait pour la volonté un insupportable fardeau : pliant sous ce faix, immobilisée par cette inertie, elle ne réussirait sûrement pas à produire le premier acte où elle prend conscience d'elle même; le moi ne naîtrait pas. Quant à l'illusion du paralytique qui croit encore mouvoir ses membres inertes, elle suppose, au lieu de l'infirmer, le témoignage de la conscience. D'où vient cette foi dans l'efficacité du vouloir et de l'effort, sinon d'une conscience primitive? Il est juste d'ailleurs de reconnaître que ce qui est voulu d'abord, c'est l'effort et le mouvement, au moins ébauché, qui en résulte immédiatement; quant aux autres mouvements plus apparents où ce mouvement initial se répercute et s'amplifie, ils ne sont probablement unis à l'effort qu'en vertu d'une habitude (p. 126). »

Plus loin l'auteur explique pourquoi le vouloir, l'effort et le mouvement doivent, selon lui, être considérés, non comme trois actes successifs, mais comme les trois éléments d'un acte unique :

« Si ces trois éléments étaient non seulement distincts, mais séparés, si la volonté précédait l'effort, et l'effort le mouvement, elle changerait de nature et d'objet. Ce ne serait plus une volonté, mais un projet de mouvement; et son objet serait non pas présent, mais futur. Il

faut donc unir intimement et en un seul acte la volonté, l'effort et le mouvement.

« C'est d'ailleurs une nécessité à laquelle on ne peut se soustraire. La volonté, en effet, séparée de l'effort et du mouvement, se transforme en projet. Mais ce projet, à son tour, est un acte de volonté qui se termine à une pensée, à la conception actuelle du plan d'un mouvement futur. Si, dans ce nouvel acte, nous séparons la volonté de la pensée où il aboutit, par une transformation analogue à celle que nous venons de signaler, la pensée actuelle et voulue disparaîtra; et, à sa place, il ne restera que la volonté de penser, un projet de pensée : la volonté réelle, actuelle et efficace fuira devant nous d'une fuite éternelle (p. 128). »

Nous doutons fort que ces explications puissent satisfaire ceux qui en examineront de près la portée logique. Nous avons peine à croire que M. Couailhac en ait été lui-même satisfait et bien assuré. Elles laissent, selon nous, subsister dans toute leur force les critiques auxquelles il a essayé de répondre et les belles analyses par lesquelles M. William James a démontré que le sentiment de l'effort musculaire est *afférent*, c'est-à-dire n'est autre chose qu'une sensation complexe résultant d'impressions transmises au cerveau par les nerfs sensitifs, que cette sensation est consécutive à la contraction musculaire, donc à la volition, et que, cette sensation éliminée, ce qu'on appelle effort, n'étant plus que mental, ne peut en réalité se distinguer, dans la conscience, de la volition même. Il nous paraît, en conclusion, que l'évolution spiritualiste de Maine de Biran a eu pour point de départ une fausse découverte.

Ce n'est pas, remarquons-le, sur la seule question spéciale de l'effort musculaire que Maine de Biran s'est, à notre sens, gravement trompé. L'erreur de sa doctrine porte sur la question générale de l'aperception du moi, de son activité et de son unité. On saisit l'activité du moi, non seulement dans le phénomène de l'effort musculaire, mais dans tous les phénomènes de volition. On saisit l'unité du moi, non seulement dans les phénomènes de volition, mais dans tous les phénomènes psychiques, quels qu'ils soient. Cette unité du moi était méconnue et, peut-on dire, détruite par le phénoménisme empirique de Hume. Le mérite de la psychologie biranienne est de l'avoir, en quelque sorte, retrouvée et rétablie par la méthode même de ce phénoménisme. Mais avec son *volo, ergo sum* substitué au *cogito* de Descartes, elle renferme le moi en des limites évidemment trop étroites. Biran aurait dû laisser au *cogito* cartésien toute son étendue; car la loi de conscience ou de personnalité est liée inséparablement à tout ce que Descartes comprenait sous le nom de *pensée*, c'est-à-dire aux sensations et aux sentiments aussi bien qu'aux jugements et aux actes de volonté. En reconnaissant le rapport nécessaire de cette loi générale de conscience ou de personnalité à tous les phénomènes psychiques particuliers, il eût été naturellement conduit à donner à

l'apriorisme la place qui lui appartient dans la science de l'esprit; et peut-être eût-il pu se rendre compte qu'il n'avait nullement besoin de recourir, contre le phénoménisme empirique, aux absolus de la métaphysique substantialiste, de rappeler, par la croyance, la substance âme du spiritualisme traditionnel.

F. PILLON.

G. Michelet — MAINE DE BIRAN (in-12, Bloud; LIX-204 p., Paris).

L'objet de ce livre est, en faisant connaître l'évolution philosophique de Maine de Biran, de montrer comment et dans quelle mesure la philosophie religieuse à laquelle a abouti cette évolution peut être utilisée pour l'apologétique chrétienne. Il comprend trois parties où Maine de Biran est étudié successivement comme psychologue, comme moraliste et comme chrétien. Ces trois parties sont divisées en chapitres formés de citations des écrits du philosophe et de brefs commentaires.

Dans une introduction assez étendue, l'auteur, qui est professeur à l'Institut catholique de Toulouse, examine de quelle école d'apologétique Biran peut être considéré comme le précurseur. Ce n'est pas, remarque-t-il, de l'école qui, adoptant les théories du néo-criticisme, a essayé d'une apologétique de la croyance, laquelle met en lumière le besoin de croire inhérent à la nature humaine (p. XLI); car, malgré quelques apparences qui pourraient donner le change, la doctrine religieuse de Biran est en opposition trop nette avec les théories criticistes pour qu'il soit légitime de voir en lui un philosophe de la croyance (p. XLIII).

L'école qui, selon M. G. Michelet, est fondée à se rattacher à Biran est celle qui insiste sur la valeur apologétique de la méthode dite d'*immanence* et qui est représentée par MM. Blondel, Denis, Laberthonnière, etc. « Ceux qui soutiennent cette méthode, dit-il, estiment que l'analyse intégrale de l'âme nous révélera des aspirations, des nécessités, que nous sommes impuissants à satisfaire, en sorte que, *naturellement*, nous faisons appel à un surplus, à un complément de pensée et d'action. Or, Biran ne s'est pas placé à un autre point de vue; il a pris son point de départ tout à l'intérieur de l'homme, et il a trouvé Dieu au point d'arrivée. La philosophie, dans sa compréhension totale, lui est apparue comme la science du moi et la science de Dieu, les deux pôles, dira-t-il, de la connaissance humaine. La psychologie, écrira-t-il encore, mène à la religion. Biran est donc bien un *immanent* avant la lettre (p. XLIII). »

M. G. Michelet tient que la méthode apologétique d'immanence présente des inconvénients, des dangers, si elle n'est pas complétée par l'examen objectif des faits historiques et des preuves externes de la révélation chrétienne. Un danger qui en résulte, à ses yeux, et que Maine de Biran ne lui paraît pas avoir évité entièrement, est « celui

de ne parvenir qu'à un christianisme purement moral, dont l'élément dogmatique aura été éliminé, c'est-à-dire à un christianisme à peu près laïcisé » (p. III).

C'est bien, comme le dit notre auteur, la méthode purement psychologique d'apologie du christianisme que l'on trouve dans les écrits religieux de Maine de Biran. Le spiritualisme biranien était et paraît être resté étranger à la méthode traditionnelle des preuves externes; il était, d'autre part, très opposé au système d'apologétique que certains philosophes catholiques du commencement du XIXe siècle (Bonald, Lamennais) croyaient fonder solidement sur le principe de la révélation primitive du langage. Il est assez naturel que, jugeant du point de vue catholique cette méthode psychologique ou d'immanence à laquelle s'en est tenu Biran, M. G. Michelet lui trouve des « inconvénients », si l'on prétend s'y borner; car elle convient mieux, semble-t-il à une libre foi religieuse, à un christianisme intérieur et mystique, affranchi de la tradition orthodoxe, qu'à une foi d'autorité telle que la croyance aux dogmes décrétés par l'Église catholique.

F. PILLON.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di Filosofia e Scienze affini (1905).

Ardigò. *La pérennité du positivisme.* — Histoire, à grands traits, du positivisme éternel, identique à la science. Toute connaissance dérive de la sensation, même les catégories. La réaction contre le positivisme est pure mode, et pur romantisme. Les positivistes n'ont pas à répondre à qui leur reproche d'esquiver les grands problèmes; ces problèmes sont une création fantastique des métaphysiciens, une survivance.

C. Ranzoli. *Réalisme positiviste et réalisme critique.* — Le positivisme permet de résoudre suivant la même méthode le problème du rapport entre la connaissance et l'être et celui des rapports entre le corps et l'âme. La solution du premier problème est le *réalisme* d'Ardigò. Ce réalisme diffère du réalisme *critique*, soit de celui de Kant qui aboutit à un idéalisme agnosticiste, parce qu'il n'a vu dans la connaissance qu'une forme, soit du réalisme idéaliste de Mach, lequel implique une contradiction entre la gnoséologie de l'auteur et sa métaphysique.

G. Marchesini. *Le positivisme pédagogique.* — L'auteur oppose la pédagogie du positivisme à celle d'un idéalisme *a priori*, métaphysique ou religieux. Il assigne à l'éducation un *objet* réel, puisqu'il s'agit de la formation physique et morale, des *moyens* scientifiques, une *fin* humaine et non supra-terrestre. Il montre les services que peut rendre une pédagogie *expérimentale*, consciente d'elle-même; il applique cette thèse à divers problèmes : distinction des *types* sensitifs et intellectuels, phénomène de la *fatigue*, exercice de la *mémoire*, formation des *sentiments* et des *habitudes*. Il cherche dans quelles limites est possible la *prévision* pédagogique. Il voit dans la méthode positiviste la garantie assurée à la formation du *sens du réel*, correcteur et non destructeur du sens des *idéalités*; il y voit aussi le respect des *individus* et des vocations. La *science* est la *source* et l'*instrument* de l'éducation positive; la coopération des études littéraires et scientifiques, dans un esprit scientifique, est indispensable. Il est impossible que l'École se désintéresse de la *politique*; l'esprit scientifique résoudra ici, dans le sens de la *tolérance*, les conflits entre l'École, plus avancée inévitablement, et l'État. — L'auteur conclut que l'éducation positiviste n'est ni *négative*, ni *simpliste*, qu'elle est fondée sur la notion de l'*individu*, et conforme à la marche de l'humanité et de la science.

A. Falchi. *La conception positive du droit.* — La conception positiviste du droit, conforme aux principes gnoséologiques d'Ardigò, fait sortir le droit de l'expérience, et voit en lui une *formation naturelle et sociale.* Mais si elle reconnaît le moment *historique* de cette formation, elle en reconnaît aussi le moment *psychologique,* celui des *idéalités.* Seulement, ce droit *potentiel,* non encore justifié par la loi, s'il permet les *aspirations,* n'autorise pas les affirmations de fait.

A. Marucci. *Introduction à la psychologie de l'acte volontaire.* — A propos d'un livre de l'auteur sur la *volonté.* Il rattache l'acte volontaire à ses antécédents physiologiques, y voyant en somme l'expression d'un réflexe. L'âme est un dynamisme; le vouloir est dans tous les faits de conscience, au même titre que le sentir et le penser. Le libre-arbitre est une chimère mystique; le choix entre les motifs résulte de l'énergie plus grande de l'un d'entre eux. Cet article est très dogmatique, sous couleur de modestie dans l'affirmation (ainsi pour le passage, qui *doit* exister, du phénomène nerveux à la conscience).

A. G. Colozza et G. Marchesini. *Une forme de « gaspillage » scolaire.*

Échange de lettres sur la longueur des vacances.

B. Brugi. *Le facteur psychologique du droit naturel selon Ardigò.* — A propos de travaux allemands sur le droit *historique* et le droit *naturel,* l'auteur explique ce qu'il faut entendre, dans la philosophie d'Ardigò, par l'opposition entre le droit *positif* et le droit *potentiel*; il insiste sur le caractère tout *relatif* de ce dernier, qui n'a rien d'*a priori.*

G. Salvadori. *Les corrélations psychiques.* — Analyse des travaux de *Spearman* sur la corrélation entre l'*intelligence générale* et le pouvoir de *discrimination sensorielle.* Cet auteur a tout au moins prouvé par ses expériences qu'il est inutile d'appliquer aux recherches de psychologie individuelle la méthode statistique des grands nombres.

V. Alemanni. *Pensée et action. Essais de psychologie descriptive.* — De même qu'entre la *raison* et le *sentiment,* il y a entre l'*action* et la *pensée* distinction mais non opposition. La philosophie contemporaine montre bien, par son pragmatisme, l'harmonie qui existe entre ces deux éléments et le caractère *actif* de l'intelligence. Même le divorce apparent entre la théorie et la pratique témoigne encore de cette synthèse naturelle. On peut l'étudier socialement chez le peuple, dans le symbolisme de son art, dans son goût pour les formulaires et les catéchismes. En somme, la psychologie contemporaine ne peut plus être intellectualiste; elle doit comprendre le caractère *vital* de l'intelligence.

V. Benini. *Dans le domaine des sentiments.* — Analyses portant sur l'*arrêt des sentiments,* sur les *limites de notre pouvoir sentimental,* sur *l'attention et les sentiments,* sur l'*intensité des sentiments,* sur la *durée des sentiments,* sur la *fécondité des sentiments,* sur le *contraste des sentiments,* enfin sur certains caractères des sentiments (pouvoir d'excitation, de dépression, d'apaisement, de trouble).

F. del Greco. *Le subjectivisme et les moments de déséquilibre dans l'idéation géniale.* — Le génie est caractérisé par la *subjectivité*; et, comme il est une résultante, la synthèse qui le produit peut impliquer bien des déséquilibres partiels. Mais il convient de distinguer ces troubles des troubles pathologiques : le dément est en voie de dissolution, l'homme de génie est synthétique et créateur.

L. Maestrini. *Coup d'œil sur la Pédologie aux États-Unis et en Europe.* — Causes générales de l'étude de l'enfant au XIXe siècle. — Premières études de pédologie en Allemagne et aux États-Unis. — Raisons spéciales qui expliquent cette étude aux États-Unis. — Valeur et méthode de la pédologie. — Diffusion de la pédologie dans la Confédération Américaine et en Europe. — La pédologie en Italie au XIXe siècle. — État actuel de la pédologie.

F. de Sarlo. *La psychologie comme science empirique.* — La psychologie empirique est une science positive *indépendante*, car elle est détachée et de la philosophie générale *et de la physiologie* (l'auteur combat les thèses de Luys, de Flechsig et de Grasset); elle a sa méthode propre, l'*introspection*, laquelle n'exclut pas l'expérimentation, même *quantitative* (psycho-physique); elle est à la base des sciences de l'esprit, grâce à la *psychologie des différences individuelles*, et c'est à elle qu'il revient d'étudier le processus de formation des concepts de *valeur*.

C. Ranzoli. *Encore un mot sur la terminologie philosophique.* — Après avoir rappelé les raisons qui rendent nécessaire la constitution d'un langage philosophique relativement fixe, l'auteur apprécie le *Vocabulaire philosophique* de Goblot et le *Vocabulaire technique et critique* de Lalande. Il se plaint, en finissant, de la pauvreté des livres de ce genre, en Italie.

G. Vailati. Le caractère des contributions de Leibnitz au développement de *la logique formelle*.

U. Cosmo. *La lecture de Dante à l'Université.*

R. Ardigò, G. Marchesini, C. Ranzoli, R. Mondolfo. — *L'enseignement de la Philosophie au lycée.*

R. Ardigò. *Monisme métaphysique et monisme scientifique.* — Critique des thèses transcendantes : matérialisme, idéalisme, panpsychisme, agnosticisme (doctrine de Littré sur l'*au delà*, Noumène de Kant, Inconnaissable de Spencer). Il existe un monisme *scientifique* légitime, celui qui place à la base de tous les êtres l'*être* même, c'est-à-dire l'*Indistinct*, donné intuitivement dans la sensation et impliquant des distinctions ultérieures indéfinies, *inconnu* mais non *inconnaissable*. Des développements de cette *donnée* première la Matière et le Moi sont les systématisations plus distinctes (*Hétérosynthèse* et *Autosynthèse*). Spencer, outre qu'il équivoque sur le *relatif*, se trompe sur l'*universel*, car il voit en lui un pur *symbole*, alors que l'universel est *donné* dans l'*indistinct* primitif, la connaissance allant de l'universel au particulier.

G. Dandolo. *Études de psychologie gnoséologique.* — La gnoséologie a une base psychologique et biologique. La connaissance scientifique a sa racine dans la *conscience*; et celle-ci, constituée par une différenciation première du sujet et de l'objet, sensibilité pure, est commune à tous les animaux. Dans la sensation, mystère gnoséologique inexplicable (l'aigle ne peut voler plus loin que son ombre), on trouve la réfutation de l'*idéalisme*. Et celle de l'*apriorisme* kantien résulte de la formation *empirique* de la connaissance humaine, de la constitution des idéalités, et de la réaction individuelle croissante, conformément aux lois mêmes de la réaction animale.

A. Marchesini. *La Philosophie comme « Poésie sophistiquée ».* — A propos de *Hœffding* et de *Ribot*, l'auteur, distinguant la logique des *sentiments* et la logique *rationnelle*, et prônant la *sincérité*, attaque le *pragmatisme*, parce qu'il érige la croyance en réalité objective, se soustrait au devoir de *loyauté intellectuelle* (lequel consiste à se soumettre à l'impératif du *fait*), et transforme la *philosophie* en *poésie sophistiquée*.

A. Ferro. *Considérations sur l'histoire de la philosophie.*

G. Mazzalorso. *Le concept de la peine chez H. Spencer.* — Analysant les idées contenues dans un essai de Spencer sur *la Morale de la prison*, l'auteur insiste sur le point de vue *idéal* de la *morale absolue* acceptée comme norme par le positiviste anglais; il regarde comme juste le souci de la *personne* humaine subsistant chez le coupable et comme réalisable l'idée du relèvement de celui-ci.

G. Tarozzi. *Quelques indications sur l'enseignement mathématique.* — L'étude des méthodes les mieux adaptées à l'enseignement mathématique *élémentaire* servirait à éclaircir les problèmes de philosophie mathématique. En particulier, la formation de l'idée du *groupe* chez l'enfant (le groupe étant *spatial* et *multiple* tout ensemble) permettrait de discuter la thèse Kantienne de l'espace formel et *a priori*.

R. Ardigó. *Encore un mot sur l'École classique et la Philosophie.*

C. Ranzoli. *L'idéalisme moderne.* — Réponse au livre de *Villa* sur le *nouvel idéalisme*. L'idéalisme moderne comprend deux tendances distinctes, l'une *réactionnaire*, l'autre *anti-positiviste*. Or l'idéalisme de Villa est d'accord avec le *vrai* positivisme (*méthode* et non *doctrine*) sur le point de départ de la philosophie, qui est la *science*; et, si Villa reproche au positivisme son ignorance du problème gnoséologique, c'est qu'il ignore Ardigò et son école.

G. Nascimbeni. *La théorie du droit naturel chez Spencer et chez Ardigò.* — L'idée du *droit naturel*, longtemps éclipsée par la victoire du positivisme, a reparu dans le positivisme même, grâce à deux penseurs : Spencer et Ardigò. La doctrine de Spencer, à base purement *biologique*, aboutit à une conception rigide du droit naturel (analogue au formalisme kantien) et, politiquement, à un libéralisme tout *individualiste*. La doctrine d'Ardigó, à base biologique et surtout *sociolo-*

gique, aboutit à une conception *mouvante* du droit naturel et, politiquement, à un libéralisme qui implique l'action *positive* de l'État (mais non, proprement, à un *socialisme*). L'avenir développera l'idée du droit naturel, d'une façon qui rappellera le développement de cette idée en Grèce; et sur ce concept une conciliation se fera.

A. Franzè. *La morale chrétienne.* — Il y a dans la morale chrétienne un fonds éternel, qui se résume dans l'idée de l'*amour* ou de la solidarité humaine, et un contenu transitoire, l'affirmation des *vertus passives* (destinées par Jésus à faire triompher la doctrine, non à la constituer).

P. Rossi. *La « Démopédie ».* — La « démopédie », science et art tout ensemble, dérivée de la psychologie *collective* (elle tient compte du caractère commun à *toutes* les foules) et de la psychologie *sociale* (elle tient compte des caractères spéciaux, par exemple ethniques, des foules diverses), se propose de faire l'*éducation des foules*. Les foules sont éducables, car elles font œuvre de pensée; ceux qui leur dénient ce caractère songent exclusivement aux foules criminelles; l'éducation *esthétique* elle-même est accessible aux foules.

F. Cantella. *Le génie dans les doctrines psychologiques de G. Leopardi.*

R. Mondolfo. *L'enseignement de la Philosophie dans les Lycées et la réforme de l'École moyenne au Congrès de Milan.*

J. Segond.

E. de Hartmann, mort le 7 de ce mois, n'était plus guère en contact avec le public, depuis plusieurs années, que par de rares articles.

Parmi ses nombreuses publications dont la *Revue philosophique* a rendu compte, à mesure de leur publication (principalement de 1876 à 1887), la *Philosophie de l'Inconscient* qui eut, en Allemagne surtout, un grand succès, reste son œuvre maîtresse, bien qu'un peu oubliée aujourd'hui. Elle a été traduite en français, ainsi que *La Religion de l'Avenir* et l'étude sur *Le Darwinisme* qui compte encore un assez grand nombre de lecteurs.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Domet de Vorges. — *Abrégé de métaphysique*, 2 vol. in-8, Paris, Lethielleux.

Nayrac. — *Physiologie et psychologie de l'attention*. In-8, Paris, F. Alcan.

F. Pillon. — *L'Année philosophique*, 16e année. In-8, Paris, F. Alcan.

F. de Lamennais. — *Essai de philosophie catholique* (1830-1831, inédit). In-12, Paris, Bloud.

Lengrand. — *Épicure et l'épicurisme*. In-12, Paris, Bloud.

H. Guyot. — *L'Infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*. In-8, Paris, F. Alcan.

Binet. — *L'Année psychologique*, 12e année. In-8, Paris, Masson.

Cel de Lacombe. — *La maladie contemporaine*, in-8, Paris, F. Alcan.

J. Lagorgette. — *Le rôle de la guerre*, gr. in-8, Paris, Giard et Brière.

Eislander. — *L'École nouvelle, esquisse d'une éducation basée sur l'évolution humaine*. In-8, Lebègue, Bruxelles.

Shearman. — *The Development of formal Logic*. In-12, London, Williams and Norgate.

Morton Prince. — *The Dissociation of a Personality*. In-8, New York, Longmans, Green and Co.

Wendell Bush. — *Avenarius and the Standpoint of pure Experience*. In-8, New York, Scientific Press.

Baldwin. — *Dictionary of Philosophy and Psychology*. Vol. III, 2 fasc. New York, Macmillan a. Co.

L. Stein. — *Die Anfänge der menschlichen Kultur*. In-12, Leipzig, Teubner.

Gerland. — *Kant : seine geographischen und anthropologischen Schriften*. In-8, Berlin, Reuther u. Reichard.

Adikes. — *Kant contra Hæckel*, In-8, Berlin (même librairie).

Kinkel. — *Geschichte der Philosophie*. I. *Vom Thales bis auf die Sophisten*. In-8, Giessen, Töpelmann.

Cassirer. — *Der kritische Idealismus und die Philosophie der gesunden Menschenverslandes*. In-8 (même librairie).

Falter. — *Beiträge zur Geschichte der Idee*. I. *Philon und Plotin*. In-8, Giessen, Töpelmann.

F. Enriques. — *Problemi della Scienza*. In-8, Bologna, Zanichelli.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CHEMINS DE FER DU NORD

Saison balnéaire et thermale

(De la veille des Rameaux au 31 Octobre)

BILLETS d'ALLER et RETOUR à prix réduits

PRIX au départ de PARIS (non compris le timbre de quittance)

De PARIS aux STATIONS CI-DESSOUS	BILLETS de SAISON de FAMILLE Valables pendant 33 jours (1)						BILLETS hebdomadaires			BILLETS d'excursion	
	PRIX pour 3 personnes			PRIX Pour chaque personne en plus			PRIX (2) par personne			PRIX (3) par personne	
	1re classe	2e classe	3e classe	1re classe	2e classe	3e classe	1re classe	2e classe	3e classe	2e classe	3e clas.
	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.
Ault-Onival (via Fouquières-Fressenneville)	137 40	95 40	62 70	24 20	17 20	11 40	29 »	23 30	16 »	11 40	7 45
Berk	149 40	101 40	66 30	25 60	17 45	11 45	31 »	24 15	17 »	11 15	7 35
Boulogne (ville)	170 70	115 20	75 »	28 45	19 20	12 50	34 »	25 70	18 90	11 10	7 30
Calais (ville)	198 30	133 80	87 30	33 05	22 30	14 55	37 90	29 »	21 85	12 35	8 10
Cayeux	137 55	93 60	61 20	24 »	16 45	10 80	29 30	23 05	15 95	11 »	7 25
Conchy-le-Temple (Fort-Mahon)	140 40	94 80	61 80	23 40	15 80	10 30	28 80	22 50	15 75	9 75	6 35
Dannes-Camiers	157 20	106 20	69 30	26 20	17 70	11 55	31 70	24 40	17 50	10 50	6 85
Dunkerque	204 90	138 30	90 30	34 15	23 05	15 05	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20
Enghien-les-Bains	»	»	»	»	»	»	2 »	1 45	» 95	»	»
Etaples	152 40	102 90	67 20	25 40	17 15	11 20	30 90	23 95	17 »	10 35	6 75
Eu (le Bourg d'Ault et Onival	120 90	81 60	53 10	20 15	13 60	8 85	25 40	20 10	13 70	8 85	5 75
Fort-Mahon-Plage	141 30	96 60	64 20	24 15	16 70	11 30	29 50	23 35	16 65	10 80	7 45
Ghyvelde (Bray-Dunes)	213 »	143 70	93 60	35 50	23 95	15 60	39 95	31 15	23 40	12 50	8 20
Gravelines (Petit-Fort-Philippe)	204 90	138 30	90 30	34 15	23 05	15 05	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20
Le Crotoy	131 25	89 10	58 20	22 60	15 40	10 10	27 90	21 95	15 15	10 25	6 75
Leffrinckouke-Malo-Terminus	209 10	141 »	92 10	34 85	23 50	15 35	39 40	30 55	23 05	12 50	8 20
Le Tréport-Mers	123 »	83 10	54 »	20 50	13 85	9 »	25 75	20 35	13 90	9 »	5 85
Loon-Plage	204 30	138 »	90 »	34 05	23 »	15 »	38 75	29 90	22 50	12 50	8 20
Marquise-Rinxent (Wissant)	182 10	123 »	80 10	30 35	20 50	13 35	35 60	26 80	20 05	11 75	7 70
Noyelles	126 90	85 80	55 80	21 15	14 30	9 30	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95
Paris-Plage	156 »	105 90	70 20	26 60	18 15	12 20	32 10	24 95	18 »	11 35	7 75
Pierrefonds	66 »	44 40	29 10	11 »	7 40	4 85	15 40	11 50	7 60	»	»
Quend-Fort-Mahon	137 70	93 »	60 60	22 95	15 50	10 10	28 30	22 15	15 45	9 60	6 25
Quend-Plage	140 70	96 »	63 60	23 95	16 50	11 10	29 30	23 15	16 45	10 60	7 25
Rang-du-Fliers-Verton (Plage Merlimont)	145 20	98 10	63 90	24 20	16 35	10 65	29 60	23 05	16 20	10 05	6 55
Rosendael (Plage de Malo-les-Bains)	207 60	140 10	91 50	34 60	23 35	15 25	39 20	30 35	22 90	12 50	8 20
Saint-Amand	159 90	108 »	70 50	26 65	18 »	11 75	32 20	24 65	17 75	»	»
Saint-Amand-Thermal	163 20	110 10	72 »	27 20	18 35	12 »	32 80	24 95	18 10	»	»
Saint-Valery sur-Somme	131 10	88 50	57 60	21 85	14 75	9 60	27 15	21 35	14 75	9 30	6 05
Serqueux (Forges-les-Eaux)	98 70	66 60	43 50	16 45	11 10	7 25	21 50	16 70	11 25	»	»
Wimille-Wimereux	174 60	117 90	76 80	29 10	19 65	12 80	34 55	26 10	19 30	11 25	7 40
Zuydcoote-Nord-Plage	211 80	142 80	93 »	35 30	23 80	15 50	39 80	30 95	23 25	12 50	8 20

(1) Les billets de saison de famille sont nominatifs et collectifs, ils ne peuvent servir qu'aux personnes d'une même famille ainsi qu'aux personnes (précepteurs, serviteurs, etc.) attachées à la famille.

La validité peut être prolongée une ou plusieurs fois d'une période de 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 du prix total du billet.

Les titulaires d'un billet collectif sont tenus de voyager ensemble.

(2) Valables du vendredi au mardi ou de l'avant-veille au surlendemain des fêtes légales.

Des carnets comportant cinq billets d'aller et retour sont délivrés dans toutes les gares et stations du réseau à destination des stations balnéaires et thermales ci-dessus, — le voyageur qui prendra un carnet pourra utiliser les coupons dont il se compose à une date quelconque dans le délai de 33 jours, non compris le jour de distribution.

(3) Valables pendant une journée les dimanches et jours de fêtes légales dans les trains spécialement désignés.

Une réduction de 5 à 25 0/0 est faite selon le nombre des membres de la famille.

Note importante. — *Pour les heures de départ et d'arrivée, ainsi que pour les autres billets spéciaux de bains de mer, consulter les affiches*

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

EXCURSIONS A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'île de Jersey, la Compagnie des Chemins de fer de l'Ouest fait délivrer, au départ de Paris, des billets directs d'aller et retour valables un mois permettant de s'embarquer à GRANVILLE ou à SAINT-MALO.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour.		*Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement*	
1re classe	63 fr. 15	1re classe	74 fr. 85
2e —	44 fr 25	2e —	50 fr. 05
3e —	29 fr. 85	3e —	37 fr. 30

Les billets délivrés à l'aller par Granville et au retour par St-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont-Saint-Michel.

Ces billets sont délivrés toute l'année.

Pour plus de renseignements consulter le livret *Guide illustré du réseau de l'Ouest* vendu **0 fr. 30**, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

PARIS A LONDRES

Viâ ROUEN, DIEPPE et NEWHAVEN

PAR LA GARE SAINT-LAZARE

SERVICES RAPIDES DE JOUR ET DE NUIT

TOUS LES JOURS (Dimanches et Fêtes compris) ET TOUTE L'ANNÉE

TRAJET DE JOUR en 8 h. 1/2 (1re et 2e classe seulement).

GRANDE ÉCONOMIE.

Billets simples, valables pendant 7 jours.		*Billets d'aller et retour valables pendant 1 mois.*	
1re classe	48 fr. 25	1re classe	82 fr. 75
2e —	35 fr. »	2e —	58 fr. 75
3e —	23 fr. 25	3e —	41 fr. 50

Ces billets donnent le droit de s'arrêter, sans supplément de prix, à toutes les gares situées sur le parcours.

Les trains du service de jour entre Paris et Dieppe et vice-versa comportent des voitures de 1re classe et de 2e classe à couloir avec W.-C. et toilette ainsi qu'un wagon-restaurant; ceux du service de nuit comportent des voitures à couloir des trois classes avec W.-C. et toilette. La voiture de 1re classe à couloir des trains de nuit comporte des compartiments à couchettes (supplément de 5 francs par place). Les couchettes peuvent être retenues à l'avance aux gares de Paris et de Dieppe moyennant une surtaxe de 1 franc par couchette.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, un bulletin spécial du service de Paris à Londres.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

VOYAGES D'EXCURSIONS
AUX PLAGES DE LA BRETAGNE

Du 1er **Mai** au **31 octobre**, il est délivré des billets de voyage d'excursions aux Plages de Bretagne, à **prix réduits**, et comportant les parcours ci-après :

Le Croisic. Guérande, Saint-Nazaire, Savenay, Questembert, Ploërmel, Vannes, Auray, Pontivy, Quiberon, Le Palais (Belle-Ile-en-Mer), Lorient, Quimperlé, Rosporden, Concarneau, Quimper, Douarnenez, Pont-l'Abbé, Châteaulin.

DURÉE : 30 jours

PRIX DES BILLETS (aller et retour) : 1re Classe, **45** fr. — 2e Classe, **36** fr.

Faculté d'arrêt à tous les points du parcours, tant à l'aller qu'au retour.

Faculté de prolongation de la durée de validité moyennant supplément.

En outre, il est délivré au départ de toute station du réseau d'Orléans pour Savenay ou tout autre point situé sur l'itinéraire du voyage d'excursions indiqué ci-dessus et inversement des billets spéciaux de 1re et de 2e classe réduits de 40 %, sous condition d'un parcours de 50 kilomètres par billet.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR DE FAMILLE

Pour les Stations thermales et hivernales

DES PYRÉNÉES ET DU GOLFE DE GASCOGNE

Arcachon, Biarritz, Dax, Pau, Salies-de-Béarn, etc.

Tarif spécial **G. V. N° 106** (Orléans)

Des Billets de famille de 1re, 2e et 3e classes, comportant une réduction de 20 à 40 %, suivant le nombre des personnes, sont délivrés toute l'année à toutes les gares du réseau d'Orléans, pour les stations thermales et hivernales du Midi, sous condition d'effectuer un parcours minimum de 300 kilomètres (aller et retour compris) et notamment pour :

Arcachon, Biarritz, Dax, Guéthary, (halte), **Hendaye, Pau, Saint-Jean-de-Luz, Salies-de-Béarn,** etc.

DURÉE DE VALIDITÉ : **33** JOURS

non compris les jours de départ et d'arrivée

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.

Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.

Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

725-06. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 5-06.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

TRENTE ET UNIÈME ANNÉE. N° 8 AOÛT 1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

1906

LES OBJECTIONS AU MONISME

Au moment où je commençais la rédaction de cet article, le hasard m'a mis sous les yeux les lignes suivantes, extraites du testament philosophique d'un universitaire mort récemment [1] :

« Dans l'ordre religieux, je n'ai jamais été attaché à un dogme ou à une secte ; je n'ai accepté aucun culte constitué ; j'ai été, dans le sens le plus ordinaire du mot, un libre penseur. Mais, dans l'ordre philosophique, j'ai essayé de m'élever au-dessus des doctrines matérialistes ou positivistes, non certes par dédain ou hostilité, *mais parce que je ne les ai pas trouvées pour moi assez consolantes*..... Je m'en suis tenu, en ce qui concerne la vie future et l'immortalité de l'âme, aux formules platoniciennes : c'est une belle chance à courir, c'est une belle espérance à concevoir ! »

Presque toutes les objections au monisme ont pour origine, avouée ou non, des considérations analogues à celles qu'exprime le passage souligné de la citation précédente ; ce n'est pas ordinairement pour des raisons scientifiques qu'on est opposé à la conception moniste de l'Univers ; on fait, comme dit si élégamment le philosophe Ribot, de *la logique de sentiment* ; on *veut* être immortel et l'on condamne sans examen les conclusions déconcertantes des chercheurs désintéressés :

« En chacun de nous, dit Pasteur, il y a deux hommes : le savant, celui qui a fait table rase, qui, par l'observation, l'expérimentation et le raisonnement, veut s'élever à la connaissance de la nature ; et puis l'homme sensible, l'homme de tradition, de foi ou de doute, l'homme de sentiment, l'homme qui pleure ses enfants qui ne sont plus, qui ne peut, hélas, prouver qu'il les reverra, *mais qui le croit et l'espère, qui ne* VEUT *pas mourir comme meurt un vibrion*, qui se dit que la force qui est en lui se transformera [2]. »

Ces lignes sont de Pasteur, c'est-à-dire de l'homme qui a peut-être le mieux appliqué la méthode scientifique, qui a laissé les plus

1. Association des anciens élèves de l'Ecole normale supérieure. Paris, 1906, Léopold Cerf, p. 99.
2. *Discours à l'Académie de médecine.*

beaux modèles de recherche expérimentale précise, et qui cependant, lorsqu'il s'agissait de lui ou des siens, *voulait* des théories consolantes et ne se préoccupait pas de leur vraisemblance; il n'acceptait même pas de discuter ces théories, de peur d'être amené à ne plus y croire. Logique de sentiment! Rien n'est plus humain, et les plus grands savants sont des hommes.

Peut-être d'autres philosophes font-ils aussi de la logique de sentiment, quand ils croient fermement à l'anéantissement final; peut-être trouvent-ils, dans cette croyance dont ils ne peuvent démontrer le bien fondé, autant de consolation qu'en a jamais pu tirer Pasteur du dogme de l'immortalité. Chez certains peuples malheureux, l'anéantissement total est promis comme récompense à l'homme vertueux. Et l'on conçoit très bien que les hommes « aux faicts qu'on leur propose, s'amusent plus volontiers à en chercher *l'agrément*[1] qu'à en chercher la vérité »; nous sommes toujours séduits par le côté utile des choses, même quand nous essayons de nous élever aux plus hautes spéculations; je me rappelle à ce propos cette boutade de Nodier : « Y a-t-il des raisons qui puissent dispenser un homme de publier hautement ce qu'il reconnaît pour la vérité? Il y en a une qui les vaut toutes; la vérité est inutile[2] ». Renan affirmait tout l'opposé, parce qu'il *lui plaisait* de l'affirmer, et uniquement pour cela; plusieurs auteurs ont prétendu que la vérité d'un système de mesure a son utilité, d'où il résulterait naturellement que la vérité n'est pas impersonnelle, puisque ce qui est utile à l'un est nuisible à l'autre, en raison de la lutte pour l'existence.

Il faut cependant admettre qu'il y a des vérités impersonnelles; cela est vrai de tout ce qui est susceptible d'une expression mathématique, et c'est pour cela que la mathématique est la langue de la Science. En dehors de ces vérités qui constituent la Vérité (avec une majuscule), il n'y a que des préférences sentimentales qui se résument dans la vieille formule : « on croit aisément ce que l'on désirerait qui fût ». Et de cette Vérité, avec un grand V, un pessimiste contemporain a dit : « ce qu'il y a de terrible quand on cherche la Vérité, c'est qu'on la trouve[3] »; d'où il faut conclure, une fois de plus, que, même quand il croit faire un raisonnement scientifique, l'homme ne peut jamais s'empêcher de faire de la logique de sentiment.

A côté de cet utilitarisme avoué ou latent, il faut signaler aussi

1. Montaigne dit « *la raison* ». (*Essais*, liv. III, chap. XI.)
2. Ch. Nodier; dernières lignes de *Jean-François les Bas bleus*.
3. R. de Gourmont.

l'attachement des hommes aux idées qui leur sont familières; cette *force de l'habitude* ne doit d'ailleurs pas être trop nettement séparée du côté utilitaire des systèmes, car il est sûrement plus *commode* à un homme d'employer un vieil outil dont il se sert depuis longtemps, que d'apprendre à faire usage d'un instrument neuf, même plus perfectionné; du moins y a-t-il là un moment d'apprentissage assez pénible, et la paresse explique bien des choses.

C'est pour cela que la tradition lutte si aisément contre les tendances innovatrices; c'est pour cela qu'il est si difficile à l'homme de science de se conformer à la règle de Descartes : « Ne cherchez pas ce que l'on a écrit ou pensé avant vous, mais sachez vous en tenir à ce que vous reconnaissez vous-même pour évident ».

∴

Les théories dualistes sont vieilles comme le monde; le monisme est au contraire tout récent, et il a été attaqué dès sa naissance pour des raisons qui tiennent à la paresse intellectuelle autant qu'à l'abus de *la logique de sentiment*. Je dis que le *monisme* est récent, quoique ses adversaires le confondent volontiers dans une même réprobation avec le matérialisme des anciens[1]; et, en réalité, le monisme de certains monistes actuels ne se laisse pas aisément séparer du matérialisme, dont il a repris les affirmations métaphysiques, inaccessibles à l'expérience. Avant de discuter les objections faites au monisme, et pour pouvoir discuter ces objections sur le terrain scientifique, il importe donc de donner du monisme une définition dépourvue de toute métaphysique.

Ce résultat n'est pas obtenu si l'on se borne à opposer le monisme au dualisme exposé dans la vieille formule : « *mens agitat molem* », et à nier purement et simplement l'existence de ce facteur d'action appelé *mens* par Virgile. Pour éviter de s'occuper de l'existence absolue des choses, il faut se garder d'oublier la manière dont nous connaissons ce que nous appelons les *choses*; nous les connaissons par nos organes des sens et grâce à l'hérédité de l'expérience ancestrale, comme j'ai essayé de le montrer dans un ouvrage récent[2]; nous les connaissons d'une manière impersonnelle quand nous pouvons réduire leur description à des *mesures*

1. Je me suis souvent intitulé matérialiste, parce que, ignorant des systèmes philosophiques, je ne savais pas à quoi cela m'engageait; j'aime mieux employer le mot « moniste ». Encore faut-il se défier de cette étiquette même, comme je le montrerai plus loin; le seul monisme que je me laisse attribuer est celui que je définis dans cet article.

2. *Les lois naturelles*, Paris, Alcan.

faites par des moyens tels que ces moyens, dûment appliqués, fournissent *les mêmes* résultats à tous les observateurs. C'est alors seulement que nous avons le droit de parler d'une connaissance *scientifique* des faits; c'est même là, en quelque sorte, la définition de la science.

Il faudra donc que le mot « mesure » entre dans notre définition du monisme. Mais nous nous garderons bien de donner à ce mot mesure le sens étroit de mesure d'étendue ou de vitesse; si séduisant que soit le rêve de la *mécanique universelle*, nous n'avons pas besoin d'en escompter la réalisation pour donner du monisme une définition convenable; le monisme que l'on peut défendre aujourd'hui sans prêter le flanc aux arguties des métaphysiciens, n'exige pas la réduction à l'unité de tous les phénomènes de la chimie, par exemple; il y aurait cent corps simples irréductibles que cela ne m'empêcherait pas de me déclarer moniste. Beaucoup de phénomènes physiques me font croire que des corps, considérés aujourd'hui comme simples, ne sont pas simples en réalité; mais je n'ai pas besoin de le savoir pour combattre le dualisme.

Une mesure est scientifique dès qu'elle est impersonnelle et peut être réalisée de la même manière par n'importe quel expérimentateur exercé; elle est bonne du moment qu'elle conduit à un nombre qu'il suffit de lire, soit dans le plateau d'une balance, soit sur l'échelle d'un thermomètre, d'un dynamomètre, d'un ampèremètre, d'un hydrotimètre, etc. La première phase d'une science expérimentale est la découverte d'un moyen de mesure approprié à certains phénomèmes; il y a science du moment qu'il y a évaluation impersonnelle d'un fait. Ensuite on s'efforce d'établir des relations mathématiques entre des mesures faites dans des champs différents, par des moyens tout à fait différents; l'idéal du mathématicien est de tout ramener à des formules qui puissent s'exprimer au moyen de longueurs, de masses et de temps, au système C. G. S., qui connaît seulement pour unités le centimètre, le gramme et la seconde; ce résultat a été obtenu dans un nombre de cas assez grand pour qu'on puisse avoir beaucoup de confiance dans l'avenir de la mécanique universelle; mais, je le répète, le monisme peut être formulé sans qu'on ait à se préoccuper de la possibilité d'une mécanique universelle. On peut conserver le langage qualitatif de la chimie et être moniste. Je ne sais pas si le chlore, le soufre, l'arsenic et le fer sont des états différents de quelque chose d'unique, mais la chimie actuelle, si elle ne sait pas ramener à l'unité de composition ces quatre corps différents, nous permet de les reconnaître partout et toujours; quand nous disons : « quatre

grammes de chlore, deux grammes de fer ou quatre centigrammes d'arsenic », cela a une signification précise et impersonnelle. Il en est de même pour toutes les combinaisons de corps simples dont les chimistes ont achevé l'étude; une réaction chimique représente quelque chose de mesurable scientifiquement.

Les diverses équivalences, le langage des potentiels chimiques, inauguré par Gibbs, permettent de prévoir l'établissement d'une mécanique universelle qui constituera un monisme plus ample et plus beau, plus entièrement satisfaisant pour l'esprit; mais le monisme actuel, celui qui s'oppose au dualisme, n'a rien à voir avec la réalisation de ce rêve grandiose. Voici une formule qui me paraît satisfaisante et qui ne fait appel à aucune notion métaphysique.

Il ne se passe rien de connaissable à l'homme, sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure.

Le dualisme, au contraire, admet l'existence d'entités immuables, qui agissent sans se modifier, et c'est même à ces entités immuables que les dualistes attribuent la direction et la mise en branle de toutes les activités qui se traduisent par des modifications mesurables.

Pour ce qui se passe à l'extérieur de moi, je n'ai pas la prétention de nier l'existence de ces entités immuables; ce serait faire de la métaphysique; chacun peut avoir à ce sujet l'opinion qui lui plaira. Dire : « cette pierre tombe », ou bien « il y a quelque chose d'immuable qui fait que cette pierre tombe », cela est équivalent. Tout ce que je puis faire, c'est de constater le déplacement de la pierre et d'en mesurer les éléments mesurables. Tout phénomème extérieur à moi est précisément une modification de quelque chose que je puis prétendre mesurer du moment que je puis l'observer. Quand il s'agit de phénomèmes qui me sont extérieurs, je déclare donc simplement que les entités immuables des dualistes, si elles existent, ne se manifestent à moi que par des modifications des choses mesurables, ce qui entre dans ma définition du monisme. « Cette pierre est tombée, la foudre a éclaté, Paul a parlé », voilà des phénomènes que je constate et qui s'accompagnent de modifications mesurables. Je puis mesurer le chemin parcouru par la pierre, je puis mesurer les variations de potentiel qui ont accompagné la foudre et la longueur de l'étincelle qui a jailli; je puis enregistrer sur un cylindre de phonographe les paroles prononcées par Paul ou en faire une analyse artificielle au moyen de résonnateurs d'Helmholtz. Pour les divers phénomènes qui me sont extérieurs, j'ai à ma disposition des moyens de mesure

inégalement puissants et inégalement précis, suivant que ces phénomènes ressortissent à telle ou telle partie plus ou moins avancée de la Science; et même, pour quelques phénomènes, les moyens de mesure sont encore réellement médiocres, mais le chemin accompli au XIX[e] siècle permet de prévoir des progrès nouveaux; c'est en songeant à ces phénomènes, que nous n'évaluons encore que très imparfaitement, que j'ai employé dans ma définition du monisme, l'expression « susceptible de mesure », au lieu du mot « mesurable ».

Pour tous ces faits sur lesquels nous renseignent directement nos organes des sens, il n'y a aucune discussion entre les philosophes; personne n'a songé à nier que la chute d'une pierre, la foudre, la parole humaine, soient accompagnées de modifications mesurables. Il n'en est plus de même quand il s'agit des propositions analogues à celles-ci : « Joseph a mal aux dents; Louis croit en Dieu ». Dans l'état actuel de la science, il m'est impossible de connaître *directement* les faits énoncés dans ces propositions; je puis seulement percevoir par mon sens de l'ouïe ou enregistrer sur le phonographe les affirmations correspondantes : « Joseph *dit* qu'il a mal aux dents; Louis *dit* qu'il croit en Dieu ». Je possède moi aussi un domaine subjectif dans lequel il n'est pas possible à Joseph et à Louis de pénétrer, pas plus que je ne puis pénétrer dans la subjectivité de Joseph ou de Louis. Il y aurait donc là des phénomènes qui ne seraient pas susceptibles d'une analyse impersonnelle, d'une étude scientifique, des phénomènes qui se passeraient « sans que se modifiât quelque chose qui est susceptible de mesure », car, qui dit mesure dit connaissance impersonnelle ou scientifique.

C'est à propos de ce phénomène que naît la lutte entre les monistes et les dualistes; on peut même dire que c'est seulement à propos de ces phénomènes, car toutes les autres entités immuables et actives auxquelles peuvent croire les dualistes sont calquées sur le modèle de l'individualité humaine; lorsque j'ai mal aux dents ou que je pense à l'inutilité des dissertations philosophiques, se modifie-t-il en moi quelque chose qui est susceptible de mesure? Aujourd'hui, avec les moyens d'investigation dont disposent les hommes, aucun homme autre que moi ne peut savoir ce que je souffre ou ce que je pense; mais du moment que moi, je le sais, c'est bien là une chose qui est connaissable à l'homme, puisque je suis un homme et que je la connais. Si donc je suis moniste au sens que j'ai défini plus haut, je dois croire que mes pensées et mes sentiments ne se produisent pas sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure, donc d'étude scientifique ou impersonnelle, et que, par

conséquent, mon domaine subjectif n'est pas inviolable et qu'il sera possible à d'autres qu'à moi d'étudier et de connaître mes pensées par des moyens scientifiques, en mesurant les modifications mesurables qui les accompagnent. C'est là évidemment le point délicat du monisme : affirmer qu'on pourra mesurer un jour des choses qu'on ne sait pas encore mesurer; mais il est tout naturel que les objections à un système qui veut tout mesurer se présentent à propos des choses *les plus difficiles à mesurer*.

Il faut bien constater, d'ailleurs, que si le monisme est coupable ici d'affirmations prématurées, le dualisme n'est pas en meilleure posture; au contraire, quand il s'agit de la pensée humaine, il est même en si mauvaise position, me semble-t-il, que le monisme s'impose, malgré les difficultés que je viens de signaler.

L'étude approfondie de l'homme et des animaux a montré, en effet, que tout change à chaque instant en chaque point d'un corps vivant. Outre les phénomènes macroscopiques de contraction musculaire, de circulation du sang, de locomotion, il y a, même chez les êtres les plus immobiles en apparence, des modifications incessantes d'état colloïde dans les protoplasmas des tissus, et, à un degré encore plus bas de l'échelle des dimensions, des réactions chimiques incessantes, réactions si intimement liées à la vie qu'on a pu dire qu'elles sont la vie elle-même.

La science a permis de constater ces transformations perpétuelles, sans avoir encore pu les évaluer, les mesurer avec précision; on commence par connaître l'existence d'un fait avant de pouvoir le décrire dans le détail; personne ne niera qu'il se produit à chaque instant, dans le corps d'un homme vivant, une quantité énorme de modifications *mesurables, mais difficiles à mesurer*. Beaucoup de phénomènes d'ensemble, qui constituent l'activité extérieure de l'être, la locomotion, l'évolution, depuis la forme enfant jusqu'à la forme vieillard, sont la conséquence, la synthèse de toutes ces modifications élémentaires difficiles à mesurer; cela personne ne le nie; mais les dualistes *affirment* que les pensées et les sentiments sont indépendants de ces modifications élémentaires et que, par conséquent, un observateur qui aurait su mesurer toutes les variations de toutes les substances réparties en tous les points du corps d'un homme ne saurait pas pour cela ce qu'il a pensé et ce qu'il a senti. Evidemment, c'est là une affirmation gratuite; quand on songe à l'origine de cette affirmation, quand on comprend qu'elle provient de vieilles croyances datant d'une époque où l'on ignorait tout ce que nous savons aujourd'hui relativement aux modifications *constantes* qui se produisent dans la substance des êtres vivants en

tous les points de leur corps, on devrait éprouver, me semble-t-il, une grande défiance vis-à-vis d'elle. Les monistes affirment, sans pouvoir encore le démontrer, que, dans un corps vivant *où tout change constamment*, les phénomènes de conscience sont liés à des changements matériels, *comme le sont* tous les autres phénomènes constatés objectivement; les dualistes affirment le contraire, que la pensée est indépendante des modifications protoplasmiques ou chimiques, et, par conséquent, ils doivent s'abstenir de comparer *à rien de connu* les phénomènes subjectifs. Mais telle est, pour certains hommes, la force de la tradition que des savants, d'ailleurs parfaitement autorisés par leurs recherches de laboratoire, donnent comme entièrement démontrés, comme vérifiées expérimentalement, les affirmations du dualisme :

« Pour être démontrées d'ordre matériel, dit le professeur Armand Gautier[1], ces forces qui donnent naissance à la pensée, à la détermination d'agir, à la sensation du juste et du beau, doivent pouvoir être transformés en forces mécaniques ou en dériver; appliquées à la matière, elles doivent faire naître de l'énergie transmuable dans les formes mécaniques, calorifiques, chimiques, que nous connaissons. OR, IL N'EN EST RIEN. Qu'un animal qui consomme durant les vingt-quatre heures une quantité constante d'aliments, *pense ou non*, *qu'il se détermine à agir ou non* (pourvu qu'il n'agisse pas), qu'il soit amibe, chien ou homme, pour une même quantité d'aliments et d'oxygène consommé, il produira la même quantité de chaleur et de travail ou d'énergie totale équivalente. *Il n'y a* DONC *pas eu, pour créer la pensée ou la détermination d'agir, détournement d'une partie des forces mécaniques ou chimiques, transformation de l'énergie matérielle en énergie de raisonnement, de délibération, de pensée. Ces actes, exclusivement propres aux êtres doués de vie, n'ont pas d'équivalent mécanique.* »

Si M. Armand Gautier, qui est un expérimentateur remarquable, appuyait ces affirmations sur des expériences, la question serait tranchée; la pensée serait démontrée indépendante des modifications qui se produisent dans les choses mesurables; ce serait la ruine du monisme. Malheureusement ces expériences n'ont pas été faites; bien plus, elles ne sont pas faisables; chacun ne pourrait expérimenter que sur lui-même; car, si les dualistes ont raison, comment un expérimentateur pourrait-il savoir si un amibe ou un poisson, *s'est déterminé à agir et n'a pas agi*; et s'il expérimente sur lui-même, comment pourra-t-il arriver à ne pas faire un effort intel-

1. A. Gautier, Les manifestations de la vie dérivent-elles des forces matérielles? *Rev. gén. des sciences*, 15 avril 1897.

lectuel, une fois qu'il se sera placé dans son calorimètre? il faut un effort pour ne pas penser.

La question me paraît d'ailleurs mal placée sur le terrain énergétique; on ne pourra, en effet, mesurer dans cette voie que des résultats d'ensemble. Une même quantité d'énergie dépensée pourra correspondre à un travail musculaire considérable et un travail cérébral faible, ou, au contraire, à un travail cérébral important et un travail musculaire presque nul; et l'expérimentateur ne pourra pas discerner ce qui est la part du muscle et ce qui est la part du cerveau. Je crois, au contraire, que les fluctuations de la pensée humaine étant liées à des variations de détail dans l'état du cerveau, à des modifications dans l'état des neurones et dans les rapports de neurone à neurone, c'est seulement une étude de détail, une étude topographique, si j'ose m'exprimer ainsi, qui permettra de suivre, dans les particularités mesurables du cerveau, les phénomènes de la pensée. Je ne me suis donc reporté, une fois de plus, à l'affirmation de M. Armand Gautier, que, pour prouver comme je le disais au commencement de cet article, quel rôle incroyable joue la logique de sentiment dans les questions de monisme et de dualisme. Entraîné par ses préférences personnelles, un expérimentateur habile, un homme de science justement admiré n'hésite pas à donner comme réalisées des expériences qui n'ont pas été faites, qui ne peuvent pas se faire, et à supposer qu'elles ont démontré le bien fondé de son système. On est tellement disposé à prêter aux monistes des affirmations *a priori*, même quand ils ne les ont pas émises, qu'ils ont bien le droit de relever chez leurs adversaires des procédés de cet ordre ; je crains bien d'être obligé de croire qu'on est ordinairement moniste ou dualiste, par tempérament ou par habitude, bien plus que par réflexion ou raisonnement; et il faut bien constater que la tendance dualistique est infiniment plus répandue; aussi me demandé-je, en entreprenant cette défense des idées monistes, si je ne lutte pas contre des moulins à vent.

On a cru, il y a quelque temps, qu'une démonstration directe allait enfin être donnée de l'activité physico-chimique du cerveau qui pense. Enfermé dans la boîte cranienne, imperméable aux rayons lumineux, le cerveau en activité aurait émis, disait-on, des radiations capables de traverser le crâne, des rayons N susceptibles d'être recueillis et étudiés au dehors; c'était une étape dans la voie de l'étude scientifique de l'activité cérébrale; on prévoyait le moyen de lire un jour dans la pensée d'autrui; du moins les monistes étaient-ils convaincus que, si la découverte des savants de Nancy se vérifiait, on pourrait arriver à imaginer un jour un phrénographe

qui serait à la pensée ce que le phonographe est à la voix. Malheureusement il faut renoncer à cette séduisante perspective; de l'avis de la plupart des physiciens, les rayons N ont vécu. Je dis « malheureusement » au point de vue de la solution du débat entre les monistes et les dualistes, mais je ne pense pas que le plus enragé moniste fût enchanté de prévoir qu'on pourrait lire un jour dans son cerveau. Cependant, la faillite des rayons N, si faillite il y a, indique seulement qu'il faut chercher ailleurs, et ne fait pas renoncer au monisme. Il est certainement *très difficile* de mesurer ce qui se passe dans le cerveau d'un homme qui pense, mais, de ce qu'on a échoué par une méthode, il ne s'ensuit pas que cette mesure soit impossible. Il me paraît, en tout cas, encore plus difficile aux dualistes de prouver, comme l'affirme M. Armand Gautier, qu'il ne se produit aucune modification matérielle dans un cerveau qui pense, car nous savons, *à n'en pouvoir douter*, que, là comme dans le reste du corps de l'homme vivant, tout est en voie de transformation constante.

Et c'est précisément me semble-t-il, ce qui doit faire pencher vers le monisme tout esprit débarrassé d'idées préconçues, car il est certain que le dualisme a pris naissance à une époque où l'ignorance des phénomènes de détail, la croyance au repos absolu, devaient fatalement amener à la conception d'un *quelque chose* qui mettait en mouvement les masses inertes, tandis que le monisme est né des découvertes modernes sur le mouvement universel. On n'a jamais vu un corps *immobile* se mettre en mouvement sous l'action de quelque chose d'immatériel, puisqu'on n'a jamais vu de corps immobile. Même en dehors des substances vivantes, où l'activité chimique est incessante, la découverte du mouvement Brownien, par exemple, empêche de croire au repos des substances mortes; nous n'avons jamais vu commencer un mouvement; nous avons vu seulement des mouvements se transformer et notre erreur est venue de ce que, se transformant, ils pouvaient changer d'échelle; d'invisibles et *moléculaires*, ils pouvaient devenir visibles et *molaires*; d'où notre illusion d'un commencement absolu de mouvement.

L'une des plus grandes difficultés que l'on rencontre lorsqu'on veut discuter le dualisme, c'est que les dualistes ne sont pas d'accord les uns avec les autres; je n'oserais pas affirmer d'ailleurs qu'il y ait plusieurs monistes exactement du même avis, mais le seul monisme que je puisse défendre est celui que j'admets moi-même, et cela me sera d'autant plus facile que de nombreux auteurs m'ont fait l'honneur, en attaquant mes idées, de me considérer comme un champion du monisme actuel.

Je relève, par exemple, une contradiction fondamentale entre l'opinion, citée plus haut, de M. Armand Gautier, et celle d'un dualiste de très haute valeur, M. Duhem.

« Il n'y a donc pas eu, disait tout à l'heure M. A. Gautier, pour créer la pensée ou la détermination d'agir, détournement d'une partie de forces mécaniques ou chimiques, transformation de l'énergie matérielle en énergie de raisonnement, de délibération, de pensée. Ces actes, exclusivement propres aux êtres doués de vie, *n'ont pas d'équivalent mécanique*. »

Voici, d'autre part, ce que dit M. Duhem[1], reprenant, pour la faire sienne, une pensée de Leibniz : « Bien loin d'imiter cette physique qui croyait avoir donné une explication, alors qu'elle avait seulement créé un nom, on devra, à l'imitation de Descartes et de Huygens, pousser l'analyse des effets naturels jusqu'à ce qu'ils soient réduits aux phénomènes les plus simples; mais, lorsqu'on sera parvenu à ces propriétés premières des corps, qui expliquent toutes les autres, on trouvera qu'elles ne consistent *pas seulement dans l'étendue, c'est-à-dire dans la grandeur, figure et mouvement, mais qu'il faut nécessairement y reconnaître quelque chose qui ait du rapport aux âmes et qu'on appelle communément forme substantielle*, ou force, comme dit Leibniz en maint endroit. »

Ainsi donc, pour M. Duhem qui veut ressusciter la physique de la qualité, les diverses formes de l'activité physique, qui sont unies les unes aux autres par des relations d'équivalence, contiennent quelque chose qui « a du rapport aux âmes », tandis que pour M. A. Gautier, les phénomènes de la pensée, « propres aux êtres doués de vie, n'ont pas d'équivalent mécanique ». Il est d'ailleurs facile de voir que M. Duhem, physicien qui se cantonne dans la physique, est parfaitement moniste au sens que j'ai défini plus haut, et serait amené, s'il allait jusqu'au bout de sa pensée, à admettre que « rien ne se passe qui soit connaissable à l'homme, sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure ». Au contraire, M. A. Gautier, biologiste, est franchement dualiste en admettant que les phénomènes de la pensée n'ont pas d'équivalent mécanique et, quoique connaissables à celui qui en est le siège, se produisent par conséquent sans que se modifie quelque chose qui soit susceptible de mesure. Ce sera toujours dans la biologie que nous trouverons le dualisme vrai, et cela est naturel, car il est né de l'observation de la vie, et toutes les entités statiques, appelées *forces*, et exploitées dans le domaine de la physique, ne

1. P. Duhem, *Revue générale des sciences*, janvier 1903, p. 71, 72.

sont que des notions anthropomorphiques transportées hors du domaine de la biologie où elles avaient pris naissance.

J'ai longuement étudié ailleurs[1] ces prétendues entités statiques que l'on appelle forces, et j'ai montré qu'elles sont calquées sur l'activité vitale de l'homme; je n'y reviens donc pas ici et je me contente de rappeler que ces forces ne se manifestent précisément à nous que par une modification de quelque chose de mesurable. Voici, au reste, comment je terminais dans ce précédent travail l'étude de ce premier point fondamental du dualisme.

« Rechercher s'il y a dualisme dans les phénomènes vitaux, cela revient à savoir si, dans un homme vivant, la pensée se produit sans correspondre à une dépense d'énergie chimique ou autre; les dualistes le prétendent, mais comme ils n'ont jamais vu une âme penser sans être logée dans un corps et que, d'autre part, le corps, pour rester vivant, doit consommer des aliments, il ne me semble pas que personne soit autorisé à dire que l'homme *pense sans dépenser*. Pour ma part, quand je pense, JE ME FATIGUE, et c'est là un phénomène chimique[2]; je crois donc que la pensée correspond à ce phénomène chimique, et qu'il y a équivalence entre de la pensée et du travail. Les dualistes le nient, c'est leur affaire, mais ils n'ont pas le droit de s'appuyer pour cela sur la physique de la qualité; car toutes les « qualités » de la nature physique sont reliées entre elles par des lois d'équivalence; on peut transformer de la chaleur en travail, de l'énergie chimique en chaleur ou en électricité. C'est donc un pur sophisme que de s'appuyer sur ces pseudo-qualités scolastiques dans la nature inanimée, pour démontrer l'existence, dans la nature vivante, d'une qualité scolastique vraie, dont la propriété essentielle serait précisément de n'être équivalente à aucune des premières... Je n'ai jamais vu l'homme vivre sans manger et penser sans vivre, et je crois qu'il est indispensable d'être vivant pour faire de la philosophie[3]. »

*
* *

Il peut paraître étrange que cette question du monisme et du dualisme passionne si violemment tous les hommes; mais cela se comprend aisément quand on réfléchit au lien étroit qui unit au monisme précédemment défini le déterminisme vital.

Toute la science humaine est basée sur la constatation, vieille comme la vie, du déterminisme universel; c'est grâce à ce détermi-

1. *Les lois naturelles*, Paris, F. Alcan.
2. Qui se manifeste même par une modification des urines.
3. *Les lois naturelles*, op. cit., p. 258, 259.

nisme que l'homme peut se proposer de découvrir les *lois* des phénomènes naturels, c'est-à-dire d'établir des formules qui, dans les mêmes conditions, se vérifient toujours dans tous les phénomènes mesurables.

La constatation même de ce déterminisme amène la plupart des hommes à imaginer une entité immuable, qui, l'ayant établi, le surveille et le dirige; c'est toujours la tendance dualistique qui veut que les transformations des choses qui changent soient dirigées par des êtres qui ne changent pas, par des divinités statiques immuables, éternelles. Ce qu'il y a de curieux dans cette manière de voir, c'est que ces entités statiques immuables ont été calquées par nos ancêtres sur le modèle de l'homme qui, lui, *change sans cesse*; les monistes n'ont pas à s'embarrasser de cette théorie anthropomorphique; il leur suffit de constater le déterminisme sans vouloir lui assigner une cause aussi mystérieuse que lui-même, et de se dire, ce qui est le terme de toute connaissance scientifique : « Les choses sont comme elles sont et non autrement ».

Le déterminisme, admis par tout le monde dans l'ordre des choses inanimées, ne l'est plus quand il s'agit de la vie; le déterminisme est établi pour toutes les modifications des choses mesurables, mais les dualistes placent, dans les corps vivants, des activités qui peuvent être connues de leur propriétaire sans que se modifie rien qui soit susceptible de mesure; pour ces activités-là, il est bien évident qu'il ne peut plus être question de déterminisme, puisqu'elles échappent à tout contrôle. Il est bien difficile à un moniste invétéré de parler de ces activités qu'il n'a jamais pu concevoir, sans dire des choses que les dualistes trouveront absurdes; je m'y résigne donc d'avance, et j'exprime du mieux que je peux la manière dont je comprends la théorie dualiste. L'âme inhérente au corps de l'homme vivant (et quoi que puissent dire quelques dualistes, c'est sur le modèle de l'âme prêtée aux hommes par nos ancêtres qu'ont été imaginées toutes les entités statiques, actives quoique immuables), l'âme est quelque chose d'immuable mais qui néanmoins a des fantaisies, des passions, etc., et le corps est à sa disposition pour que ses fantaisies non mesurables puissent intervenir dans le monde des choses mesurables. L'âme est au corps ce que le mécanicien est à la locomotive; le mécanicien ne peut pas *locomotiver* sans locomotive; de même l'âme ne peut pas *hommer* sans homme; mais l'âme peut *âmer* sans homme, comme le mécanicien peut *hommer* sans locomotive. Seulement, quand le mécanicien agit en homme sans se servir de la locomotive, il est l'objet de modifications mesurables, tandis que l'âme que nous lui comparons

peut avoir toutes sortes de fantaisies sans que se modifie rien qui soit susceptible de mesure, pourvu qu'il ne lui vienne pas à l'idée de faire manœuvrer le corps qu'elle dirige. La comparaison est donc imparfaite et il n'en pourrait être autrement, car il est impossible de comparer à rien d'observable l'âme des dualistes; dans le cas du mécanicien qui dirige la locomotive, les dualistes voient une âme de mécanicien dirigeant à sa fantaisie un corps de mécanicien et aussi la locomotive à laquelle est attaché le mécanicien.

Cependant, si cette comparaison est imparfaite à un certain point de vue, elle est bonne d'une autre manière, car elle exprime bien congrûment l'indépendance de l'âme et du corps. Le mécanicien homme peut *hommer* sans se préoccuper de sa locomotive et indépendamment d'elle; il pourrait *hommer* de la même manière s'il était attaché à un métier Jacquart, ou même s'il n'avait aucune machine à sa disposition; mais du moment qu'il est attaché à une locomotive, il ne peut que *locomotiver* lorsqu'il lui prend idée d'actionner sa machine. De même l'âme attachée au corps d'un homme peut *âmer* en toute liberté tant qu'elle n'a pas fantaisie d'activer le corps qui lui est soumis; mais, dès que cette fantaisie la prend, elle ne peut qu'*hommer* au moyen d'un corps d'homme, et encore d'un corps d'homme sain; d'ailleurs le mécanicien non plus ne pourrait locomotiver qu'avec une locomotive en bon état. C'est de toutes les fantaisies que se permet l'âme humaine, quand elle ne se décide pas à hommer, que M. Armand Gautier dit « qu'elles n'ont pas d'équivalent mécanique ». Du moment qu'elle se décide à activer le corps, le corps se comporte comme une machine, à laquelle sont applicables les lois de la physique et de la chimie, et c'est pour cela que nous croyons que tout est déterminé dans l'homme, parce que tout ce qui se passe en lui d'observable pour nous, étranger, est soumis au déterminisme universel.

Voilà, me semble-t-il, la thèse des dualistes. La machine humaine fonctionne suivant les lois de la physique, de la chimie, de la physiologie, mais la *mise en train* de ses divers rouages appartient à l'âme, qui ne fait que ce qu'elle veut. Or le mécanisme de l'homme est infiniment plus compliqué que celui de la locomotive; il peut agir de bien plus de façons; l'âme a beaucoup plus de robinets à ouvrir que le mécanicien, mais c'est toujours elle qui ouvre les robinets. Et, par conséquent, un observateur étranger ne peut jamais prévoir ce que fera un homme; il peut seulement affirmer que l'homme *hommera*, mais il ne sait pas quel mécanisme fonctionnel l'âme aura fantaisie de choisir au moment où il observe. L'homme est donc déterminé en tant que mécanisme, et ses actes

sont toujours des actes d'homme, mais il y a en lui un principe d'action qui, indépendamment de toute variation des choses mesurables, choisit à sa fantaisie les mises en train qu'il lui plaît.

Il ne sera évidemment pas facile de démontrer directement que les mises en train du mécanisme de l'homme ne sont pas indépendantes de toute variation de choses mesurables, car la physiologie nous a appris le rôle du cerveau dans la vie humaine, et nous ne savons pas encore observer directement l'intérieur du cerveau d'un homme vivant. C'est le *phrénographe* qui résoudra la question, et nous n'y serons pas de si tôt. Cependant, sans avoir d'ores et déjà la prétention de lire dans le cerveau des autres, nous pouvons nous rendre compte, par des expériences fort simples, de la non-indépendance des fantaisies de l'âme par rapport à l'état du corps.

Dans notre exemple de tout à l'heure, le mécanicien était parfaitement indépendant de la locomotive qu'il était chargé de mettre en train; il ne pouvait, il est vrai, que *locomotiver* au moyen de sa locomotive, mais du moment qu'il se contentait d'*hommer* il avait le moyen de le faire en toute liberté, quel que fût d'ailleurs l'état de sa locomotive; la machine avait-elle une bielle cassée, un cylindre crevé, manquait-elle d'eau? cela n'empêchait pas le mécanicien de fumer une pipe ou de boire un coup. Au contraire, l'observation la plus élémentaire prouve que cette activité de l'âme, laquelle, au dire de M. A. Gautier, *n'a pas d'équivalent mécanique*, est sérieusement impressionnée par les modifications du corps qu'elle dirige. Je ne parle pas, naturellement, des cas où cette activité viendrait à se manifester au moyen de mouvements du corps; le désordre de ces mouvements, dans le cas de maladies, pourrait être imputé uniquement au mécanisme faussé et non à la pensée indépendante qui le dirige; de même un mécanicien bien portant serait incapable de *locomotiver* convenablement au moyen d'une locomotive qui aurait le cylindre crevé ou manquerait d'eau; je parle seulement de la pensée qui ne se manifeste par aucune activité mesurable, des réflexions sublimes sur l'existence de Dieu ou sur l'instabilité des choses humaines par exemple; et je prétends qu'un homme qui a bu trop d'absinthe ne pensera pas, à ce sujet, de la même manière qu'il l'eût fait à jeun. C'est, me dira-t-on, que ses organes des sens, troublés par l'ivresse, lui apportent, sur ce qui se passe dans le monde ambiant, des documents inexacts. Je demanderai alors qu'on veuille bien choisir, *s'il y en a*, un ordre de pensées qui soit indépendant des documents apportés par les organes des sens aux centres nerveux.

Si mon partenaire m'en signale, je lui demanderai de vouloir bien

se griser et constater ensuite par lui-même que ses pensées sont modifiées, même dans cet ordre très particulier de questions.

S'il me déclare au contraire qu'il n'en trouve pas, je constaterai avec satisfaction qu'il est du même avis que moi, et qu'il n'est pas besoin d'expérience pour le convaincre du point fondamental du monisme, savoir, que les pensées de l'homme ne sont pas indépendantes de modifications apportées à des choses qui sont susceptibles de mesure. Il me sera facile alors de lui faire admettre, contrairement à l'affirmation de M. Armand Gautier, que les pensées de l'homme sont liées à des variations dans l'état matériel de son corps, que ces pensées sont, pour employer une expression mauvaise, mais courante, le reflet intérieur des variations de sa substance vivante, ou, en d'autres termes, qu'il y a deux manières de connaître ce qui se passe dans un individu vivant : l'une, objective, et, dans l'état actuel de la science, inapplicable à l'homme parce que les phénomènes mesurables qui se passent dans son cerveau sont trop difficiles à mesurer, l'autre, subjective et très facile à employer, mais accessible seulement à celui qui est à la fois observateur et observé.

Si l'on réussissait à doser exactement, avec leur caractère chimique, leur état physique et leurs particularités topographiques, toutes les variations qui se produisent à un moment donné dans la substance d'un homme, on aurait donc, dans cette série de nombres, *l'équivalent* des pensées que cet homme a eues au même instant, la traduction de ses pensées dans un langage tel, qu'il n'existe pas encore de dictionnaire permettant de passer du langage humain à ce langage scientifique. Mais avant l'invention du phonographe, quel savant aurait su lire sur le cylindre d'un appareil enregistreur les hiéroglyphes constituant l'inscription de la phrase la plus simple? Avant le phonographe on aurait pu soutenir que la voix n'est pas représentée dans le mouvement ondulatoire de l'air; c'eût été difficile à soutenir, mais la preuve directe du contraire n'eût pas été facile non plus. De même, tant qu'on aura pas imaginé le *phrénographe*, on ne pourra pas donner la démonstration directe du lien qui unit la pensée aux variations mesurables du cerveau, mais il sera néanmoins difficile de nier ce lien, ainsi que je l'ai montré tout à l'heure, comme il était difficile, avant le phonographe et après toutes les conquêtes de l'acoustique, de soutenir que le son n'était pas la traduction en langage auditif des mouvements vibratoires que les savants étudiaient et mesuraient dans l'air, par d'autres moyens et dans un autre langage[1].

1. V. *Les lois naturelles,* op. cit., chap. XIX.

*
* *

Les considérations précédentes amènent le moniste à considérer qu'il n'y a pas, dans l'homme vivant, une entité directrice indépendante de son mécanisme corporel, mais que les pensées, la détermination d'agir, sont liées à des modifications de la substance de l'individu ; il n'y a pas de mécanicien indépendant de la locomotive humaine ; la locomotive humaine est, à elle-même, son propre mécanicien ; c'est l'état particulier d'un certain ensemble de tissus, la série des variations produites dans une partie du corps, qui dirige, met en train ou suspend suivant les cas l'activité de tous les organes de l'homme vivant ; et cet état particulier, cette série de variations est elle-même la conséquence de réactions physiques et chimiques, qui se produisent entre le corps et le milieu ambiant [1] ou dans l'intérieur du corps, et qui, comme toutes les actions physiques ou chimiques, sont soumises au déterminisme universel. Voilà la conclusion fatale qui s'impose à tout esprit logique, et cette conclusion suffit à écarter du monisme la plupart de ceux qui en entendent parler.

C'est la question de la liberté individuelle.

Pour un dualiste croyant à une entité directrice indépendante du corps, la liberté *absolue* de l'individu ne fait aucun doute ; le corps étant sain, l'entité directrice indépendante peut, quand elle veut, actionner le rouage qui lui plaît, choisir à sa fantaisie, parmi les fonctionnements de l'organisme, celui qu'elle veut mettre en train ; elle n'est limitée dans son choix que par la limitation du mécanisme humain lui-même, mécanisme qui, pour être admirablement varié, n'est pas cependant infiniment malléable ; en d'autres termes, cette entité directrice peut *hommer* comme il lui plaît, mais ne peut qu'*hommer*.

Pour un moniste, au contraire, les raisonnements et les déterminations d'agir qui se manifestent dans la mentalité d'un homme, ne sont que le reflet intérieur de mouvements physico-chimiques du cerveau, mouvements qui sont soumis au déterminisme universel ; en d'autres termes, quelqu'un qui saurait, au moyen du *phrénoscope*, lire pendant un certain temps tout ce qui se passe dans la substance cérébrale d'un homme, saurait, par là même, tout ce que cet homme aurait *pensé*, *senti*, VOULU, dans cet intervalle ; les *volitions* de l'individu seraient donc soumises au déterminisme le plus rigoureux,

1. Nous verrons plus loin combien il est important de mettre en évidence que tout ce qui se passe dans le corps, dépend de deux facteurs, le corps et le milieu.

puisqu'elles ne seraient que le reflet intérieur des mouvements physico-chimiques qui se produisent dans la partie directrice de la machine humaine. Par conséquent, un moniste convaincu, doit considérer comme *impossible* qu'un homme ait *voulu* à un moment donné autre chose que ce qu'il a voulu précisément à ce moment. La volonté de l'homme n'est donc pas libre, au sens absolu que lui attribuent les dualistes.

C'est sur ce point que porte tout le débat.

Il y a deux raisons pour que, présenté de cette façon, le problème ne puisse pas être résolu :

D'abord, et c'est là encore un mystère au sujet duquel les métaphysiciens peuvent se livrer indéfiniment à des méditations sublimes, ce qui est passé est passé; le temps coule, disent les poètes, comme un fleuve qui ne peut remonter à sa source; et par conséquent, il est impossible de faire une expérience pour savoir si un homme qui a pensé ou voulu une chose à un moment donné, aurait pu vouloir ou penser *autre* chose, à ce même moment. Les dualistes sont convaincus qu'il l'eût pu; les monistes doivent croire le contraire; aucune expérience ne peut trancher la question; ce qui est passé est passé, et nous n'y pouvons rien. Cette affirmation me fait penser à la belle action d'un pauvre curé breton que j'ai connu dans mon enfance; ce curé avait du génie sans s'en douter; il avait inventé la psychothérapie et il a fait un miracle. Une pauvre femme très scrupuleuse avait, quelque dix ans auparavant, commis une vilaine action qu'elle continuait à se reprocher, au point que les macérations qu'elle s'imposait menaçaient d'altérer gravement sa santé; le bon curé ne savait comment consoler sa pénitente; un beau jour il eut une idée merveilleuse; la vilaine action que se reprochait la malheureuse n'avait laissé nulle part aucune trace, si ce n'est que dans le cerveau malade de cette exaltée.

« Ma sœur, lui dit-il un jour, vos jeûnes et vos prières ont enfin gagné votre cause près du Tout-Puissant; il a effacé du livre des jours la page que vous aviez salie; ce que vous vous êtes tant reproché depuis dix ans *n'a pas eu lieu.* »

Et la bonne femme fut guérie; elle était d'une nature simple, et je ne crois pas qu'un moniste, même facile à convaincre, admette une intervention miraculeuse de cet ordre dans une expérience sur la liberté absolue des volitions.

La seconde raison pour laquelle le débat sur la liberté absolue de la volonté humaine me paraît devoir s'éterniser, c'est que le mot *liberté* lui-même est emprunté à l'observation de l'homme et des animaux; la spontanéité apparente des mouvements des êtres

vivants a été, pour les observateurs grossiers qu'étaient nos ancêtres, la première caractéristique de la vie; être libre, c'était être comme un homme ou comme un cheval, par opposition avec une pierre ou un cours d'eau; il n'y a pas d'autre définition possible de la liberté puisque, en dehors des êtres vivants, il n'y a aucun exemple dans la nature, qui puisse faire croire à une faillite du déterminisme. Mais alors, il est évident que si cette notion de liberté est empruntée à l'observation de l'homme, si elle vient de ce que chacun de nous sent en lui-même, rien ne paraîtra plus ridicule que la négation de la liberté de l'homme, *à moins qu'il ne soit prouvé* que l'on a déformé la notion empruntée à l'homme, ou qu'on lui a donné une extension illégitime; c'est précisément ce que prétendent les monistes. Le moniste le plus convaincu ne niera jamais qu'il agisse, à un moment donné, pour des raisons qui sont en lui.

Je viens de recevoir d'Amérique une brochure que je n'ai pas encore eu le temps de lire, et qui est intitulée : *The freedom of the will, a study in materialism*[1]. La dédicace de cet opuscule m'a violemment intéressé; elle commence par ces mots : « à M. X., dont toute la vie est un exemple de volonté libre ». Il faut que le problème de la liberté absolue soit bien mal posé pour que les auteurs songent encore à en chercher une solution dans l'exemple fourni par la vie d'un héros de Plutarque ou de tout autre individu. Chacun sait que les organismes humains diffèrent quantitativement les uns des autres et que le mécanisme appelé volonté est plus ou moins développé chez nos congénères; ce mécanisme, dans lequel se transforment en déterminations d'agir les impulsions venues du dehors, est tout à fait différent chez un impulsif, chez un aboulique ou chez le cardinal de Richelieu; la seule question est de savoir si c'est un mécanisme comparable aux autres mécanismes connus, en ce sens que rien ne s'y passe sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure. Les monistes le prétendent; les dualistes le nient, mais l'observation du caractère le plus entier, le plus volontaire, le plus intraitable ne fera pas faire un pas à la question.

J'avais écrit le principe de l'Inertie en épigraphe d'un petit volume, *Le déterminisme biologique et la personnalité consciente*, ce qui était une manière d'affirmer la tendance monistique de l'ouvrage. La *Revue des questions scientifiques* de Louvain me l'a reproché en ces termes[2] : « Le principe d'inertie reçoit ici, il faut en convenir, une singulière application. Jusqu'ici il n'avait paru applicable qu'au monde inorganique; et, s'il y avait à l'utiliser en

1. By Alexander Petronkevich, Ph. D.
2. N° du 20 avril 1897, p. 455.

matière de physiologie, il semble que la conséquence qui en découlerait logiquement, c'est que les êtres vivants sont mus par quelque chose autre que les agents purement matériels, puisque ceux-ci ne peuvent se mouvoir par eux-mêmes. » C'est bien là, n'est-il pas vrai, l'affirmation de ce que je disais tout à l'heure que la notion de liberté est empruntée à l'observation des animaux, de même que la notion d'inertie est empruntée à l'observation des pierres, et les monistes prétendent seulement que nos ancêtres ont eu tort d'établir entre ces deux notions d'origine expérimentale une différence essentielle. Le critique de la *Revue de Louvain* ne niera sûrement pas, ce que tous les physiologistes ont établi péremptoirement, c'est que l'animal vivant n'existe pas par lui-même; l'homme lui-même, le plus intéressant de tous, le plus convaincu de sa liberté absolue, n'est au point de vue objectif que le résultat d'une réaction constante entre les agents qui constituent son corps et les agents qui constituent le milieu ambiant; *la vie est le résultat d'une lutte de deux facteurs*[1]; elle ne saurait donc être considérée comme résidant dans un seul de ces facteurs. Montrez-moi un homme qui marche, qui parle ou qui *homme* d'une manière quelconque, sans atmosphère, sans lumière, sans chaleur, sans nourriture, etc., et j'admettrai que cet homme fait tout cela *par lui-même*; mais s'il lui faut, pour faire tout cela, de la chaleur, par exemple, je vous répondrai que sous l'influence de la chaleur, l'eau aussi entre *spontanément* en mouvement au point d'actionner une locomotive; elle est néanmoins soumise au principe de l'Inertie.

La véritable définition de la liberté animale me semble résider en ceci que, contre certains agents extérieurs (je dis *certains* agents, car l'homme le plus volontaire serait entraîné fatalement dans un courant d'eau aussi violent que la chute du Niagara), contre certains agents extérieurs, l'animal vivant agit, suivant sa nature, pour des raisons qui sont en lui, et qui, ajouterai-je, sont, dans l'état actuel de la science, connues de lui seul.

Cette définition est valable, que « les raisons qui sont dans l'animal » soient des raisons de mécanisme comme le prétendent les monistes, ou des raisons indépendantes de toute quantité mesurable comme le veulent les dualistes. Et par conséquent, si l'on admet cette définition de la liberté, la question du libre arbitre n'a rien à voir avec les théories monistes ou dualistes; elle entre dans le même cadre que toutes les autres propriétés humaines; les monistes et les dualistes n'ont pas à se demander si l'homme est

1. V. *La lutte universelle*, Paris, Flammarion, 1906.

libre de cette liberté ainsi définie, mais seulement si l'homme peut ou ne peut pas *être libre*, sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure. *Être libre* n'est pas l'expression d'un état statique, mais d'une activité analogue à toutes celles que nous réunissons dans le vocable *hommer*; mais la forme de cette expression qui comprend le verbe *être* conduit à des erreurs d'appréciation et fait penser à une propriété analogue à celle d'être brun ou blond. Il vaudrait mieux ne pas dire « être libre » et remplacer cette manière de parler par « agir librement » ou « hommer librement », c'est-à-dire agir suivant notre nature pour des raisons qui sont en nous; le mot liberté équivaut alors à celui de santé[1].

Le second point de la définition de la liberté animale doit, au contraire, être envisagé de manières différentes suivant qu'on est moniste ou dualiste; j'ai dit que l'être agit pour des raisons qui sont en lui « et qui sont, dans l'état actuel de la science, *connues de lui seul* ».

Évidemment, pour les dualistes, ces raisons « n'ayant pas d'équivalent mécanique », ne correspondant à aucune modification de quelque chose de mesurable, ne sauraient en aucune manière être étudiées, connues, par un observateur étranger; il n'y aurait pas lieu d'ajouter : « dans l'état actuel de la science », à cette partie de la définition.

Au contraire, si, comme les monistes le croient, les raisons qui font agir l'animal sont liées à des modifications d'éléments mesurables, il n'est pas insensé, quelque difficile que nous paraisse aujourd'hui l'étude directe du cerveau humain, d'admettre qu'une découverte imprévue nous permettra un jour cette étude directe, au moyen d'un *phrénographe* ou *phrénoscope*. C'est dans l'appréciation de la possibilité scientifique de la construction de cet appareil peu souhaitable, que l'on peut résumer le plus facilement le différend entre les monistes et les dualistes; pour les premiers de cet appareil est sûrement possible, pour les seconds, il est sûrement impossible.

L'idée du phrénographe hypothétique dont je viens de parler nous conduit à un autre aspect très intéressant de la lutte entre les monistes et les dualistes. Nous devons bien remarquer, en effet, que, même si le phrénographe était inventé, l'observateur qui s'en servirait ne connaîtrait pas les états d'âme de l'individu *phrénographié*, pas plus que le physicien qui regarde avec ses yeux la

1. Seulement pour les dualistes, cette *santé* n'est relative qu'au mécanisme qui manifeste extérieurement les volitions de l'individu, tandis que pour les monistes elle concerne en outre le mécanisme où s'élaborent les volitions.

ligne sinueuse du cylindre du phonographe n'*entend* le morceau de musique qui a tracé cette ligne sinueuse; c'est la réversibilité admirable du phonographe qui prouve directement la relation établie entre l'air de musique et la ligne sinueuse; tous deux sont en effet des phénomènes mesurables liés à un même mouvement vibratoire de l'air; mais, l'air de musique, c'est ce mouvement vibratoire *mesuré* directement par l'oreille humaine, tandis que la ligne sinueuse du cylindre c'est ce mouvement vibratoire de l'air, mesuré indirectement par l'œil au moyen du cylindre enregistreur. Un sourd qui posséderait un phonographe pourrait connaître entièrement l'*Iphigénie* de Glück, sans soupçonner une seule de ses beautés; mais il saurait la reconnaître partout et toujours, constater les imperfections d'une exécution de ce chef-d'œuvre, en la suivant sur un cylindre enregistreur, au moyen de ses yeux. Autrement dit, un sourd qui posséderait un phonographe serait dans la situation où se trouvait un physicien devant un cylindre enregistreur impressionné par un air de musique, avant l'invention du phonographe; car on a connu le moyen d'enregistrer les vibrations de l'air, avant de songer à un appareil *réversible* permettant de lire ensuite directement, *par les oreilles*, ce qui était inscrit sur le cylindre. Cela n'empêchait pas d'ailleurs que les savants qui faisaient de l'acoustique connussent, jusque dans leurs plus petits détails tous les éléments mesurables des mouvements vibratoires que les hommes pourvus d'oreilles appelent *sonores*. Il est même probable que, si les hommes avaient été dépourvus d'oreilles, ils auraient étudié tout de même les mouvements sonores, comme ils ont étudié toutes les vibrations de l'éther qui ne sont pas visibles à leurs yeux, les oscillations de Hertz, les rayons ultra-violets, etc.

Toutes ces considérations, un peu longues, n'ont d'autre but que d'arriver à cette définition : Le son est un *épiphénomène* des mouvements vibratoires que l'on appelle sonores; il n'existe pas pour les sourds qui peuvent néanmoins étudier pleinement tous les mouvements sonores *se propageant en dehors d'eux* (je souligne ceci, car évidemment, les phénomènes mesurables peuvent être différents dans l'oreille d'un sourd et dans l'oreille d'un homme normal). Un sourd ayant étudié, par les yeux, les phénomènes sonores, et ayant constaté leur déterminisme rigoureux, sera peut-être étonné si on lui dit que ces phénomènes sonores ont des qualités qu'il ne soupçonne pas et qui remplissent de joie quelques-uns de ses congénères; fort de son étude scientifique des mouvements vibratoires, il affirmera, avec raison, que ces qualités, ignorées des sourds, ne jouent aucun rôle dans l'enchaînement des phénomènes acoustiques; les

lois sont les mêmes pour la propagation des ondes de l'air, soit qu'elles soient sonores (c'est-à-dire qu'elles se produisent en présence d'hommes pourvus d'ouïe), soit qu'elles ne le soient pas (c'est-à-dire qu'elles se produisent en présence de sourds). Nous dirons donc que le son est un épiphénomène des mouvements vibratoires de l'air, et nous devons être assez humbles pour penser qu'ils se seraient propagés suivant les mêmes lois, s'il n'y avait eu personne pour les entendre.

Eh! bien, pour un observateur au *phrénographe* (c'est déjà assez demander à la science que d'arriver à inscrire, sur un appareil, des traces correspondant aux mouvements qui s'accompagnent de pensée dans le cerveau humain; nous n'irons pas pour le moment jusqu'à supposer que le phrénographe a un fonctionnement réversible comme le phonographe), pour un observateur au phrénographe, dis-je, il n'y aura aucune raison de croire que l'homme observé dans l'appareil est au courant, dans son for intérieur, des mouvements qui ont été enregistrés sur le cylindre; qu'il y ait, ou qu'il n'y ait pas de *conscience* inhérente aux phénomènes mesurables qui ont été enregistrés sur le phrénographe, l'observateur soucieux seulement d'établir le déterminisme des choses, n'aura pas à s'en préoccuper. *La conscience* de l'individu observé sera donc, pour l'observateur, un épiphénomène lié aux phénomènes mesurables qu'il a enregistrés, comme tout à l'heure le *son* était un épiphénomène pour le sourd qui faisait de l'acoustique.

Or, pour les monistes, rien ne se passe dans l'homme sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure; donc, pour un moniste, les épiphénomènes de conscience sont indifférents à l'histoire objective du monde; cette théorie de la conscience épiphénomène, théorie qui est inséparable du monisme, a été si violemment attaquée et si souvent tournée en ridicule, qu'il était nécessaire d'en donner une idée très nette avant d'en entreprendre l'étude.

Félix Le Dantec.

(*La fin prochainement.*)

L'ATTENTION SPONTANÉE
DANS LA VIE ORDINAIRE
ET SES APPLICATIONS PRATIQUES

L'attention spontanée ou involontaire se distingue de l'attention volontaire, en ceci, que, dans la première, le sujet devient attentif à la suite d'une impression qu'il subit ou d'une idée qui lui est suggérée du dehors, tandis que l'attention volontaire procède de l'initiative consciente, d'une libre résolution du sujet. A vrai dire il se mêle à toutes les formes de l'attention une volition quelconque, mais dans l'attention spontanée cet élément se borne à la réaction qui suit l'impulsion première venue du dehors.

Quant à l'attention spontanée, elle se présente sous deux aspects complètement différents, selon qu'elle est simple ou complexe, *primitive* ou *aperceptive*. Cette distinction a une valeur théorique et pratique. C'est ce dernier côté que nous nous proposons d'étudier dans ce travail.

I. — *Le rôle de l'attention primitive dans la vie pratique.*

L'attention primitive est l'effort par lequel nous cherchons à mieux connaître un fait ou un objet qui a produit sur nos sens une vive impression, en nous contentant des données que nous procure l'organe sensoriel sollicité.

Un coup de canon, un éclair, un choc, suffisent pour nous tirer violemment d'un état d'indifférence relative, et pour éveiller l'attention. Il n'est pas nécessaire que l'impression soit intense, il suffit qu'elle soit assez vive pour exciter l'intérêt. Un son très faible, une lueur indécise, un soupir, peuvent dans certains cas surexciter notre attention au plus haut degré.

Cette attention est primitive, élémentaire, tant qu'elle ne met pas en mouvement le jeu compliqué de nos sentiments et de nos

idées. Elle réagit sous le contrôle de l'organe sensoriel qui a été sollicité. La simplicité de ce phénomène psychique est cause que l'attention primitive se prête, mieux que toutes les autres formes de l'attention, à des observations rigoureuses, telles que les physisiens les organisent au laboratoire, et les médecins dans leurs cliniques. Ces observations scientifiques ont mené à des résultats certains, à des conclusions variées que l'on peut relever dans les ouvrages spéciaux. Nous ne nous y arrêterons pas.

Mais l'attention primitive joue un rôle très important dans la vie ordinaire, non seulement chez l'enfant et chez l'homme inculte, mais aussi chez l'homme cultivé, chez le savant et chez l'artiste.

Il est vrai que dans la vie de tous les jours, il est difficile d'isoler l'attention primitive des autres formes de l'attention, et de la dégager des éléments complexes qui l'accompagnent. Pour la trouver à l'état parfait, il faudrait imaginer un être humain doué d'organes sensoriels normalement constitués, et d'une intelligence vierge. Ces conditions se trouvent plus ou moins chez l'enfant, chez l'hypnotisé, et aussi chez les savants qui se prêtent au rôle du sujet d'expérience, en laissant sommeiller pour un moment en eux-mêmes toute vie psychique et intellectuelle autre que celle de l'organe sensoriel qui est en question.

Dans ces conditions, l'attention primitive, une fois qu'elle a été réveillée par une forte impression, essaie d'interpréter la nature du stimulant objectif au moyen des données que lui procure l'organe sensoriel lui-même. Ce n'est pas du reste l'essence d'un objet, ni la cause d'un fait qu'elle cherche à connaître, mais ce sont des particularités accessibles à l'organe, telles que l'intensité relative, le degré de vivacité, la grandeur, l'éclat, le timbre, la couleur, etc. Tous ces jugements se font automatiquement, spontanément, sans le secours du raisonnement discursif. Il s'y joint des jugements complémentaires, des interprétations quelconques, vraies ou fausses qui procèdent d'opérations de l'esprit très simples, étroitement liées au fonctionnement de l'organe sensoriel. Par exemple, si l'impression provient d'un objet en mouvement, l'esprit note immédiatement des circonstances comme celle-ci : l'objet se meut de bas en haut, de droite à gauche, ou *vice versa*; il se rapproche ou s'éloigne, il suit une certaine direction; les mouvements sont lents ou rapides; il y a alternance de repos et de mouvement, etc. Là-dessus s'élaborent des jugements sur la distance, le relief, la perspective, la forme, la composition de l'objet. Il va sans dire que l'illusion tient une large place dans ces jugements.

Voilà le fonctionnement de l'attention primitive.

Il nous reste à démontrer qu'elle joue un rôle important dans la vie de tout homme, quel qu'il soit.

Supposons le cas suivant : Dans une petite ville très calme on entend subitement un coup de canon. Évidemment, tous les habitants seront rendus attentifs : l'enfant à l'école, le mendiant sous le porche de l'église, le savant dans son cabinet. Au commencement, l'attention se manifestera chez tous sous la même forme. Chacun essaiera d'apprécier la distance, en se réglant sur le degré d'intensité du son. Chacun tentera de se rendre compte dans quelle direction le phénomène a eu lieu. Quelques-uns auront peut-être aperçu la fumée du canon, ou le canon lui-même. Leur jugement sera plus précis. Voilà pour l'attention primitive.

Après cela, le sujet attentif se préoccupera des causes et des effets de l'événement, des circonstances qui l'accompagnent. Y a-t-il quelque exercice militaire? Est-ce un signal? un acte d'hostilité? une fête de village? On s'en rapporte à une nouvelle du journal, on se souvient de certaines circonstances qui peuvent expliquer la chose. Des notions anciennes et nouvelles, des souvenirs et des hypothèses affluent dans l'esprit de chacun pour lui faciliter l'explication du fait.

Ceci n'est plus de l'attention primitive; c'est l'attention par aperception, qui est tout autre chose. Nous l'étudierons plus loin.

On voit par cet exemple que les deux formes de l'attention ont une tendance à se mêler. Néanmoins on peut les distinguer sans peine.

Voici un autre exemple où l'attention primitive est presque seule en cause.

Un homme s'est égaré la nuit dans une campagne déserte. Il aperçoit une faible lueur. Est-ce une étincelle? un feu follet? une maison éclairée? ou la lanterne d'une voiture? L'homme voudrait savoir, mais il est réduit à s'en remettre au jugement de ses sens. Il procède exactement comme un savant dans son laboratoire : il observe si la lumière est immobile ou non, si elle grandit ou diminue, si elle est fixe ou vacillante, si elle est accompagnée d'un bruit quelconque, voix humaine, aboiement d'un chien, roulement d'une voiture, etc. Pour apprécier la distance, il est forcé de s'en remettre au jugement de ses sens. Le résultat sera un mélange de vérité et d'illusion.

Parfois l'attention primitive est stimulée à dessein par une autre personne.

Une affiche en gros caractères, une image enluminée, des coups de grosse caisse, des cris stridents nous font sortir de l'état d'indif-

férence. Les enfants, les gens incultes sont très sensibles à ce genre d'excitation. Souvent il arrive que cette excitation est le point de départ d'un intérêt d'ordre intellectuel plus compliqué, ainsi que nous l'avons observé dans l'exemple du coup de canon. Mais cela n'est pas nécessairement le cas. L'enfant s'intéresse au bruit rythmé du tambour, aux couleurs voyantes d'une image, pour elles-mêmes, sans se préoccuper de leur signification. Un alphabet orné de fioritures l'amuse, longtemps avant qu'il sache lire. Des gens incultes contemplent avec curiosité une gravure qu'ils tiennent sens dessus dessous.

Tout se passe comme dans les expériences artificielles du savant : pour mieux voir, on se met à la portée de l'image.

En cas d'empêchement, l'œil s'adapte comme il peut. Pour juger de l'éloignement ou de la nature d'un bruit, on se base sur son degré d'intensité, sur le timbre, sur la direction d'où il vient, etc.

Là aussi, on peut distinguer des cas où l'attention primitive apparaît dans toute sa netteté, dégagée des éléments complexes qui le plus souvent l'accompagnent ou lui font suite.

Je vois une affiche. Je ne puis pas ne pas la voir. Je constate la dimension, la disposition, la couleur des caractères. Je les lis ou ne les lis pas. Un instant après, je pense à autre chose. Le contenu de l'affiche n'a éveillé en moi aucun désir, aucune curiosité, je n'ai été frappé que de sa forme inusitée. C'est de l'attention primitive.

Un botaniste est en présence d'une plante inconnue. Avant tout il s'appliquera à avoir une vision très nette de l'objet; son œil exercé en notera la forme, la grandeur, le contour, la couleur, etc. Il omet à dessein toute réflexion qui pourrait gêner ou embrouiller cette opération préliminaire. Après cela seulement, il compare, il discerne, il classe. Ici les deux opérations sont nettement séparées.

L'éducation des sens a pour effet de développer l'attention primitive. Elle est le fondement de tout enseignement, de tout art, de toutes les sciences. La faculté d'attention primitive est du reste inégalement répartie parmi les hommes. Molière, Rousseau, E. Zola la possédaient à un degré extraordinaire, Voltaire et Racine en semblent privés dans une mesure invraisemblable.

Nous avons déjà cité le cas des hommes qui se proposent d'éveiller chez un ou plusieurs individus l'attention primitive.

Les charlatans et les bateleurs usent constamment de stimulants tels que tambours, trompettes, images à effet, appels retentissants, et d'autres moyens plus ou moins grossiers.

Mais ils ne sont pas les seuls.

L'éducation des jeunes enfants ne s'adresse d'abord qu'à l'atten-

tion primitive. La nourrice pousse de petits cris, chante des chansons; elle a recours à des gestes, et agite devant le nourrisson des objets brillants. L'école emploie des images coloriées, des formes géométrique, car elle surtout doit, ou plutôt devrait exercer la vue, l'oreille, le toucher des enfants.

Le cas le plus frappant c'est celui des artistes, vu que leur domaine particulier, qui comprend les formes, le relief, la perspective, la couleur, le son, coïncide exactement avec celui où s'exerce l'attention primitive.

Nous savons fort bien que l'artiste a des ambitions plus hautes que celle de faire chatoyer des couleurs, de construire une façade imposante, d'assembler des sons modulés et rythmés. Il est entendu que ces couleurs servent à illustrer une pensée, que la façade décore une maison logeable, que les accords rythmés feront naître un monde de sentiments forts et délicats. Mais avant tout les couleurs, les formes et les lignes doivent plaire et intéresser, la façade « s'impose » à l'attention, les sons et les accords ont un charme intrinsèque.

En tant que coloriste, constructeur, instrumentiste, l'artiste s'adresse à l'œil et à l'oreille du public; et ce n'est qu'après avoir obtenu ce premier résultat qu'il peut lui faire prendre goût aux pensées et aux sentiments qu'il exprime. Couleurs, formes et sons s'adressent à l'attention primitive. Ce n'est encore qu'une partie de l'art, peut-être la moins relevée, mais elle est importante, à tel point que toute une école la tient pour la plus essentielle.

L'acteur aussi est un artiste qui s'adresse avant tout à l'attention primitive : les éclats de voix, les gestes, les costumes n'ont pas d'autre but. Les acteurs d'ordre inférieur s'imaginent que c'est là tout l'art. Les hommes incultes, s'ils vont au spectacle, ne s'intéressent qu'à ce côté extérieur d'une pièce. Mais l'homme cultivé aussi n'est pas insensible à ces impressions qui contribuent pour une certaine part à éveiller et à soutenir l'attention.

Nous pourrions multiplier ces exemples à l'infini. Ils prouveraient que pour éveiller l'attention primitive en vue d'un but, il faudrait suivre une méthode raisonnée.

Essayons de formuler les règles de l'attention primitive.

II. — *Les règles à suivre pour éveiller l'attention primitive.*

Avant tout il faut distinguer entre les *lois* de l'attention primitive et ses *règles*.

Les lois de l'attention primitive peuvent se déduire des observations rigoureuses et des expériences ingénieuses de la science psychophysique.

Voici quelques-unes de ces lois que nous citons à titre d'exemple, et parce qu'elles conditionnent les règles pratiques que nous établirons.

1. Si le sujet est attentif, le temps de réaction qui suit la perception est plus court. — Si le sujet est inattentif (ce qui est le cas pour l'attention involontaire), la réaction qui suit l'impression exige un temps beaucoup plus long.

2. Voici une autre loi qui est vraie pour toutes les formes de l'attention, spontanée ou volontaire. Nous la reproduisons d'abord sous la forme que lui a donnée W. James (*The principles of Psychology*, London, 1901. Vol. I, p. 420) :

« Il n'y a pas d'attention volontaire qui puisse fixer un objet plus que quelques secondes à la fois. Ce qu'on appelle l'attention volontaire soutenue est une répétition d'efforts successifs qui ramènent l'objet à l'esprit. Personne ne peut diriger continuellement son attention vers un objet qui ne change pas. »

Cette observation est à notre avis sujette à caution en ce qui concerne l'attention *volontaire*, qui, chez certains individus doués d'une très grande énergie, fait des miracles. Mais appliquée à l'attention primitive elle est profondément vraie. Voici comment nous l'exprimerions :

Quelque vif que soit le stimulant, l'attention une fois réveillée ne peut fixer un objet plus que quelques secondes à la fois. Ce qu'on appelle attention *soutenue*, volontaire ou spontanée, est une répétition d'efforts successifs, causés soit par le sujet lui-même, soit par le promoteur du stimulant de l'attention, efforts qui ont pour résultat de ramener sans cesse l'objet à l'esprit. On ne peut pas continuellement diriger son attention ou celle des autres vers un objet qui ne change pas.

3. Une troisième loi, c'est celle qui résulte des expériences de William Stern : Une certaine mesure de temps est nécessaire pour permettre à la faculté de jugement de s'exercer sur un changement

de perception. Si ce temps est trop long, les perceptions isolées s'effacent; s'il est trop court elles se confondent et l'attention ne les saisit plus aussi facilement.

Passons maintenant aux règles de l'attention primitive :

Première règle : *Pour éveiller et tenir en éveil l'attention primitive, il faut que les impressions qui se succèdent aillent en progressant, soit en intensité, soit en vivacité.*

La progression en intensité a des limites : le bruit d'un tambour peut paraître d'abord lointain ; puis il peut sembler se rapprocher par gradations successives. L'attention suivra la même marche ascendante. Mais une fois que le son du tambour est arrivé à son maximum, il a beau continuer, l'effet est épuisé, l'attention se lasse et fait place à l'indifférence.

La vivacité des impressions possède un champ d'action plus vaste. Un maître d'école qui parle uniformément d'une voix retentissante ne se fait pas écouter : il faut pour cela que sa voix parcoure les nuances les plus variées, qu'elle passe aisément du ton énergique aux inflexions graves et douces, et inversément.

Deuxième règle : *La répétition régulière d'une même impression, ou d'impressions semblables, n'excite l'attention que s'il s'écoule entre deux perceptions successives un temps qui ne soit ni trop long, ni trop court.*

Montrez une série de vues à la lanterne magique. Si elles se succèdent trop rapidement, l'intérêt se lasse et s'éteint. Le résultat ne serait pas beaucoup meilleur, si l'on s'avisait d'accompagner chaque vue d'une conférence interminable.

Troisième règle : *Pour éveiller l'attention, il faut lui proposer un objet nettement déterminé.*

L'impression devra être très claire. Si vous montrez à un enfant une gravure intéressante, prenez soin qu'il la voie bien. Il convient de s'en assurer. Autrement, l'impression reste confuse et l'intérêt n'a pas le temps de s'éveiller.

Le maître d'école s'appliquera à prononcer distinctivement les mots que l'élève devra retenir (Rousseau).

Une phrase musicale demande à être détaillée et exécutée avec le plus grand soin.

Les peintres aiment à donner le fini de l'exécution à tel détail du tableau sur lequel ils désirent concentrer l'attention de l'amateur : un œil noir, une tache rouge, un rayon lumineux suffisent pour retenir le passant indifférent.

Un acteur ne peut pas faire un sort à chaque mot, la pièce fût-elle un chef-d'œuvre. On ne l'écouterait pas. Mais il fera ressortir

fortement, à l'aide d'une diction très nette, certaines parties caractéristiques du rôle.

QUATRIÈME RÈGLE : *On peut associer des impressions de nature différente, lorsqu'elles se rapportent au même objet.*

Des tableaux vivants accompagnés de musique, des mouvements de gymnastique associés à des chants, des chants accompagnés de gestes appropriés, retiennent plus sûrement l'attention.

Lorsque des impressions disparates ou contradictoires encombrent l'esprit, l'attention se lasse et disparaît. Il arrive alors ce qu'on peut observer chez l'enfant riche : au milieu d'un amas de joujoux également beaux, il s'ennuie. L'enfant pauvre qui n'a qu'un seul jouet, ou deux, s'en amuse et ne s'en lasse pas.

La profusion et le désordre des impressions émoussent l'attention.

CINQUIÈME RÈGLE : *C'est par le contraste des impressions successives ou simultanées que l'attention primitive est le plus sûrement excitée.*

Ces contrastes de couleurs, de geste, de sons ne doivent pas dégénérer en contraires. Si un accord parfait en *ut* est suivi d'un accord en *ré*, il n'y a pas de contraste, parce qu'entre les deux accords il n'y a nul lien harmonique.

Une devanture de magasin où s'étalent des objets disparates n'attire pas les regards du passant. Celui-ci n'accordera pas plus d'attention à un étalage où sont rangés des objets exactement pareils. Ce qui plaît et intéresse, c'est l'agréable variété des couleurs, et le rapprochement judicieux d'objets différents formant un contraste harmonieux. Le secret stimulant de l'attention, c'est la nuance. Savoir nuancer la voix, la couleur, le son, exercer les sens à percevoir les nuances et les contrastes harmonieux, voilà le moyen le plus sûr d'éveiller l'attention primitive.

III. — *L'attention par aperception et ses applications pratiques.*

L'aperception, telle que l'entend Wundt, est tout autre chose que ce que nous désignons par ce mot. Pour Wundt l'aperception est un nom pour désigner l'excitation du centre nerveux « source d'idéation, provenant du dedans » (James, *o. c.*, p. 439). G. Lewes l'appelle *préperception*, car elle n'est qu'un aspect de la faculté d'imagination.

Voici ce que nous entendons par l'aperception :

C'est une forme particulière de l'attention spontanée qui s'éveille

lors de l'apparition d'une impression ou d'une notion nouvelle parmi les impressions et les notions préalablement acquises.

Cette forme de l'attention ne peut donc naître qu'à la suite d'une certaine préparation. Le nouveau ne peut frapper l'attention qu'à la condition qu'il y ait quelque chose de préexistant dans l'esprit, c'est-à-dire un ensemble de notions et d'impressions formant masse.

Un astronome a fait d'un coin du ciel l'objet de ses observations. Il connaît le nombre, l'éclat, la place, l'évolution des astres qui s'y trouvent. Tout cela est catalogué dans son esprit. Qu'un astre nouveau soit subitement visible, le grand public n'y prendra point garde, à moins que cet astre n'ait une forme ou un éclat étranges. Mais l'astronome l'apercevra du premier coup d'œil, sans le chercher. D'ailleurs, comment aurait-il cherché ce dont il ignorait l'existence? Il n'a pas eu besoin de refaire le compte des étoiles, ni de se livrer à des calculs et à des observations. Une seule observation, même superficielle, lui a suffi pour constater l'existence du phénomène nouveau.

Un berger rassemble son troupeau. Une tête de bétail manque. Le berger s'en aperçoit immédiatement, machinalement. Il n'a pas eu besoin pour cela de refaire le compte de son troupeau. C'est comme un anneau d'une chaîne qui ferait subitement défaut.

Dans le premier cas, l'attention a été spontanément réveillée par l'apparition d'un objet nouveau dans la masse des notions acquises.

Dans le second cas, elle a été mise en éveil par un manque, une lacune, dans une totalité donnée.

Tout autre que l'astronome et le berger eût dû avoir recours à l'attention volontaire pour découvrir l'objet nouveau ou la lacune imprévue. La faculté d'aperception involontaire, spontanée, a épargné à l'astronome et au berger de longs tâtonnements et un travail compliqué.

Dans l'un et l'autre cas, l'aperception spontanée d'une chose nouvelle ou d'une lacune n'a été possible que parce que le sujet pensant disposait d'un ensemble de notions précédemment acquises, et parce que ces notions formaient des groupes, des séries, des totalités qui lui étaient familières. Plus ces masses sont homogènes et ces séries complètes, plus il y a de chances pour que l'aperception soit facile et rapide.

Il n'est pas du tout indispensable que ces masses de notions soient coordonnées d'après les règles de la logique, ou classées selon les principes de la science. Dans le cours de la vie, et surtout dans l'âge de l'enfance, il se forme dans l'esprit des masses compactes

de notions de toutes espèces, images, représentations, idées abstraites, mots et signes; ces notions ne sont unies entre elles que par le hasard des circonstances, par leur plus ou moins d'utilité, par les sentiments qu'elles expriment ou qu'elles provoquent. Il s'opère peu à peu un classement de ces notions. Il peut se former des groupes ou des séries de représentations sous l'empire de nos goûts esthétiques ou de nos préférences morales. Peu importe pour le moment la nature de ces associations d'idées. Il suffit qu'elles forment masse, pour que toute notion nouvelle qui surgit, toute lacune qui y fait trou, attire spontanément, automatiquement l'attention aperceptive.

Toute aperception doit être préparée. La nature, la vie sociale, l'expérience, les nécessités de l'existence se chargent du soin d'accumuler dans notre esprit des masses plus ou moins désordonnées de représentations sur lesquelles s'exerce une aperception très souvent défectueuse.

Aussi est-il indispensable qu'à ces associations confuses et rudimentaires viennent s'ajouter des associations artificielles, concertées.

Toutes les fois qu'un homme veut exercer une action quelconque sur les sentiments et les idées d'autres hommes, il a intérêt à éveiller chez ceux-ci l'attention aperceptive. Il y a, en effet, des cas très fréquents où l'on ne peut espérer exciter chez les autres une attention volontaire soutenue.

On peut avoir recours à des moyens plus ou moins grossiers pour forcer l'attention d'un public indifférent ou distrait. Nous avons examiné ces cas dans le chapitre précédent. Mais l'attention primitive se fatigue vite. Il faudrait, pour la tenir en éveil, employer des moyens de plus en plus violents. Il arrive un moment où même des coups de canon passent inaperçus.

Il y a des catégories d'hommes très nombreuses qui ont le désir, l'ambition, ou tout simplement le devoir d'agir puissamment sur leurs semblables en vue d'un but plus ou moins élevé.

Parmi eux nous citerons les artistes, les éducateurs, les hommes d'État. Tous ceux d'entre eux qui se sont signalés par les plus grands succès, se sont toujours appliqués à éveiller autour d'eux l'attention aperceptive, au moyen d'une savante préparation, qui consistait à créer chez les autres un ou plusieurs cercles d'idées déterminés.

Toute manifestation artistique use largement de l'art des prépations.

Les bons orateurs le savent bien. Ils se gardent de jeter dans le

public qui les écoute des affirmations dont la nouveauté étrange risquerait de scandaliser, d'effrayer, de repousser. Une vérité imposée sans précautions, fût-elle sublime, risquerait pour le moins de rester incomprise. Ils n'useront qu'avec discrétion des grands moyens, éclats de voix, gesticulation désordonnée, car il est dangereux de s'adresser à l'attention primitive qui se fatigue et se blase vite. Ils commenceront toujours par faire appel aux sentiments communs à tout le monde, aux idées moyennes bien familières à la foule. Partant de ces associations, comme d'une base sûre, ils passeront par des transitions insensibles aux vérités nouvelles et originales, peut-être désagréables, qu'ils ont à dire. Ils auront soin de tenir l'attention de leur auditoire en haleine, en lui faisant sentir les lacunes et les points faibles du système d'idées régnant, en lui suggérant le désir d'obtenir un éclaircissement sur quelque point resté obscur, une réponse à une question intéressante, une certitude à la place d'un doute inquiétant. Les bons orateurs ne dédaignent pas les lieux communs. Ils se contentent de les renouveler par leur talent. Ils éviteront de jeter à profusion des idées nouvelles : l'aperception ne se ferait pas. Une seule idée énoncée à la fois suffira pour tenir en suspens l'attention du public. D'autres suivront une à une, mais chacune trouvera un terrain préparé avec soin.

L'auditeur a le sentiment et l'illusion de collaborer avec l'orateur. L'attention aperceptive, quoiqu'elle soit involontaire, exige cependant une certaine dose d'effort. Celui-ci a beau être provoqué par une cause extérieure, il n'en constitue pas moins un travail mental suggestif et intéressant.

Qu'on compare un de ces discours composés avec art, à une leçon de science pure. Là, le professeur n'a pas à se préoccuper de l'art des préparations. Il compte sur un auditoire d'étudiants qui prennent des notes. Il s'inquiète peu que les nouveautés qu'il a à dire étonnent ou scandalisent l'auditoire. La préparation de l'aperception au moyen d'associations concertées lui ferait perdre trop de temps. Il ne compte que sur l'attention volontaire.

Les bons auteurs dramatiques connaissent mieux que personne l'art des préparations. Non seulement ils tiennent largement compte des idées, des préjugés de la foule. Ils préparent aussi de toutes pièces une donnée, une situation qu'ils ont soin d'enfoncer profondément dans l'esprit du public. Après cela seulement ils mettent en branle les péripéties et les coups de théâtre, en ayant soin de les faire craindre et désirer. Un coup de théâtre non attendu et mal préparé manque son effet.

Certains traits spirituels passent inaperçus au théâtre : ils ne dépassent pas la rampe. D'autres traits au contraire, qui ne sont ni fins ni spirituels, ont une fortune énorme. C'est que ces derniers sont des mots de situation, c'est-à-dire qu'ils sont préparés, désirés, à la suite d'une situation dramatique intéressante. En dehors de cela, le public ne rit pas, parce qu'il se sent désorienté.

C'est dans la pédagogie que l'aperception devrait jouer un rôle capital. Cette vérité élémentaire est loin d'avoir été comprise. On ne se sert que timidement de l'aperception dans la pratique de l'éducation. Généralement les théoriciens eux-mêmes ignorent son rôle. Dans la plupart des traités de pédagogie, le chapitre sur l'attention aperceptive manque. Quant à l'attention volontaire, la seule qu'on admette, elle est toujours traitée d'une manière incomplète et confuse.

On admet généralement que c'est l'attention volontaire qui constitue le moyen par excellence d'instruction et d'éducation. Pourtant, on devrait se dire que l'enfant, à ses débuts, ne possède pas encore de volonté ferme, guidée par la raison; que le but de l'éducation est précisément de former la volonté; qu'exiger des efforts de volonté réfléchie d'un être qui n'a pas encore de volonté c'est tourner dans un cercle vicieux.

Sans doute on a institué des leçons de choses, qui, si elles sont bien comprises, font une large part à l'aperception. Le maître montre aux élèves un objet nouveau dont la vue excite leur curiosité. Il leur suggère des relations instructives entre l'objet nouveau et les représentations acquises précédemment. Chaque aperception, en contribuant à compléter une série de notions acquises, prépare et facilite les aperceptions suivantes. Cependant nous doutons que les leçons de choses soient toujours données dans cet esprit. Le plus souvent elles se donnent au petit bonheur; elles ne se font pas suite, et l'enseignement n'en tire pas autant de profit qu'elle le pourrait.

Déjà Rabelais a indiqué la voie à suivre. Il commence par faire, au moyen d'une caricature, la critique du système d'instruction basé exclusivement sur l'emploi de l'attention volontaire. Ce système consiste à cultiver surtout les exercices de mémoire :

« Un grand docteur sophiste, nommé maître Holopherne, lui apprit sa charte (l'a, b, c) si bien qu'il la disait par cœur à rebours, et il y fut cinq ans et trois mois. » Suit une énumération burlesque des énormes in-folio que l'élève apprit par cœur, sans y rien comprendre. « A tant que son père aperçut que vraiment son fils étudiait très bien et y mettait tout son temps, toutefois que rien ne

profitait. Et qui pis est, en devenant fou, niais, tout rêveux et rassoté. »

A force de surmener l'attention volontaire, on avait brisé les ressorts de la volonté.

Après cela, Rabelais esquisse à grands traits un système d'éducation basé sur l'attention aperceptive (*Gargantua*, chap. 23 et 24).

Sa méthode consiste à *préparer* des aperceptions en dotant son élève de groupes de notions judicieusement associées.

Le maître et l'élève observent l'état du ciel, astres et constellations, soir et matin. A table, « on devise joyeusement ensemble de a vertu, propriété efficace et nature de tout ce qui est servi : de pain, de vin, de l'eau, du sel, des viandes, des poissons, fruits, herbes, racines ». Comme préparation à l'étude des mathématiques « ils faisaient mille joyeux instruments et figures géométriques ». Ils visitent les ateliers des artisans, les boutiques des droguistes, herbiers, apothicaires, etc. Mêmes préparations en vue de l'instruction religieuse et morale.

Après cela, on fait appel à l'attention aperceptive. On cherche, on trouve des explications sur des points douteux, des renseignements complémentaires au moyen de livres qu'on apporte même à table. On répète les leçons du jour du devant, les disant par cœur « pour y fonder quelques cas pratiques ». Chaque observation nouvelle, chaque leçon doit servir à combler quelque lacune, à compléter une série. Chaque aperception fait naître des questions nouvelles et ouvre des horizons plus vastes.

Le véritable initiateur de l'enseignement par l'aperception est J.-J. Rousseau. L'*Émile* tout entier mérite d'être étudié à ce point de vue.

« Le maître, dit-il, ne doit pas donner des préceptes, mais il doit les faire trouver. » « C'est rarement à vous de lui proposer ce qu'il doit apprendre, c'est à lui de le désirer, de le chercher, de le trouver, à vous de le mettre à sa portée, de faire naître adroitement ce désir, de lui fournir les moyens de le satisfaire. »

Le maître ne « contraint » pas son élève à « vouloir » apprendre quelque chose : ce serait absurde. Mais il s'y prend de telle façon, au moyen de préparations habiles, que l'élève accueille avec empressement tel supplément de connaissances ardemment souhaité, et qu'il éprouve même l'illusion de l'avoir trouvé lui-même.

C'est sur ce principe que sont fondées les leçons d'astronomie, de physique, de chimie, de géométrie, dont Rousseau nous expose le détail, non point, comme on l'a prétendu niaisement, pour nous donner des leçons modèles, mais pour nous exposer par des leçons-

types le mécanisme théorique de l'enseignement fondé sur l'aperception. Ces fameuses leçons sont des expériences scientifiques au premier chef, aussi rigoureuses que cela est possible en pédagogie. Car elles mettent en évidence, non pas un cas isolé, ce qui en cette matière ne prouverait rien, mais le résultat raisonné de beaucoup d'observations partielles. L'expérience dont se targue un pédant à courte vue n'a aucune valeur scientifique, et ne saurait entrer en comparaison avec les puissantes généralisations d'un Rousseau.

Celui-ci met tous ses soins à préparer l'aperception au moyen d'associations concertées de notions préliminaires judicieusement choisies, et soigneusement liées entre elles. Une fois que ce cercle provisoire d'idées est formé, l'élève est mis en présence de la notion nouvelle qui complétera la série ébauchée et qui corrigera, à sa grande satisfaction, les fautes constatées.

On pourrait objecter que ce désir de connaître, qui va au-devant de l'aperception, est déjà un acte de volonté. Donc l'attention aperceptive serait déjà de l'attention volontaire.

Mais elle ne l'est pas dans le sens où nous l'entendons : ce désir n'est pas le résultat d'un choix ou de la libre détermination de l'élève, mais de l'habileté et de l'initiative du maître, tout comme l'intérêt passionné d'un public de théâtre est exclusivement l'œuvre de l'auteur dramatique.

Au reste, ce désir, cette curiosité, cet empressement contiennent bien les germes de la volonté, qu'il s'agit de développer, mais ce ne sont pas encore des actes de volonté. L'attention par aperception est l'école de la volonté. Sans doute on peut suivre avec empressement une impulsion donnée, mais il est bien entendu qu'on la subit.

« Enseigner, dit E. Lavisse, c'est choisir le fait qui mérite l'attention de l'esprit, et le présenter de telle manière que l'auditeur, saisissant la donnée offerte, *aperçoive* les relations qui l'unissent à d'autres données pour former un tout. »

Il faudrait multiplier les exemples d'aperceptions artificiellement préparées, pour en mieux faire comprendre le rôle et l'importance.

Les hommes d'État, obligés de conquérir la faveur des hommes, ne peuvent réussir qu'à la condition de se servir avec virtuosité de la faculté d'aperception de ceux qu'ils veulent servir ou dominer.

Pompée, arrivé au pouvoir grâce à d'heureuses circonstances, n'a pas su retenir la faveur publique. Confiant dans son étoile, il n'a rien fait pour tenir en éveil l'intérêt de la foule au moyen de ces coups de théâtre savamment préparés qui satisfont partiellement la curiosité du peuple, tout en se ménageant des occasions nouvelles de la surexciter.

Cicéron orateur use avec une grande dextérité de tous les artifices oratoires pour exciter l'attention de ses auditeurs. Mais comme homme d'État il ne sait faire qu'une chose : répéter à satiété le récit de ses services rendus, toujours le même. L'attention du public se lasse.

Mais Jules César! Dès son adolescence, il cherche par tous les moyens à retenir l'attention de la foule. Il sait aussi se retirer au second plan, il disparaît au besoin, pour guetter le moment favorable où le peuple lui fera fête. Sa politique consiste à se faire désirer, à s'imposer finalement comme le sauveur désiré et attendu. Cependant ce n'est pas Rome qui l'a appelé : au fond c'est lui-même qui s'est imposé.

Empruntons un dernier exemple, et non le moins curieux, à la littérature.

On connaît la différence qui existe entre les romans moraux et les romans réalistes. Les premiers obtiennent l'approbation de tous les bons esprits, mais ils ennuient; on ne les lit pas. Quant au roman réaliste, on tonne contre lui, mais on le lit. Faut-il s'étonner de cet état de chose?

Nous ne le croyons pas.

Le roman moralisant, qui fut en honneur surtout au XVIII[e] siècle, contient beaucoup de déclamations sentimentales et honnêtes. De nos jours, ces épanchements paraissent fort ennuyeux. Il faut réellement un effort d'attention volontaire très soutenu et très fatigant pour lire jusqu'au bout ces interminables considérations morales. Passe encore s'il s'agissait d'un traité philosophique, mais un roman doit se lire avec plaisir. Au reste, il est certain que la littérature romanesque et sentimentale, si fort à la mode au XVIII[e] siècle, n'a nullement relevé le niveau moral assez bas de la société.

Le roman réaliste moderne est sobre de considérations moralisantes. Chez tel maître du genre, Flaubert, Guy de Maupassant, elles manquent tout à fait. On a pu s'y tromper et les accuser d'être des corrupteurs, ce qui est une erreur et une injustice. Ces sortes de livres sont parfois très riches en enseignements élevés. Seulement, l'auteur se garde de les prêcher; il préfère mettre le lecteur en état de les trouver; lui procurer le plaisir de les déduire lui-même des faits. L'art de l'écrivain consiste à tenir l'attention du lecteur en suspens, à l'inciter à tirer certaines conclusions, à lui inspirer le sentiment qu'elles sont bien à lui, et qu'il achève de compléter ainsi la pensée du maître. Le lecteur a l'illusion d'être le collaborateur de l'écrivain.

Ainsi l'on réalise la règle de Rousseau : « Le maître ne doit pas donner des préceptes, mais il doit les faire trouver. C'est à l'élève de désirer ce qu'il doit apprendre et rechercher, à vous de le mettre à sa portée. »

IV. — *Les règles de l'attention aperceptive concertée.*

Ici, comme pour l'attention primitive, nous distinguons entre la *loi* de l'aperception et les *règles* pratiques de l'attention aperceptive concertée ou artificielle.

Au fond il n'y a qu'une loi, qu'on peut formuler ainsi :

Dans tout acte de connaissance qui n'est pas dirigé par la volonté, l'exactitude et la rapidité de la connaissance s'accroissent en proportion de l'étendue, de la variété et de la coordination judicieuse des associations d'idées acquises.

Dans les autres actes de connaissance où prédomine l'attention volontaire, le succès dépend aussi d'autres éléments, tels que le choix, le raisonnement, l'imagination, l'effort, etc.

Ici tout dépend de la composition des masses de notions associées, à l'aide desquelles s'opère le mode de connaissance automatique appelé aperception. Lorsque ces associations se forment au hasard de nos contacts habituels ou accidentels avec notre entourage ou avec la nature, il arrive le plus souvent qu'elles restent pauvres et défectueuses. Alors l'acte de connaissance qui a pour objet une perception nouvelle, reste incomplet, si tant est qu'il puisse avoir lieu.

Un homme d'intelligence moyenne qui ne saurait ni lire ni écrire, serait dans de fâcheuses conditions pour se rendre compte d'un phénomène nouveau, ou d'une idée qui dépasserait son cercle habituel. Tout ce qui dépasserait le cercle étroit d'idées et de représentations familières, le laisserait indifférent, ou lui inspirerait tout au plus un sentiment de défiance et de crainte. Pour l'esclave façonné à la servitude, la liberté elle-même n'est qu'un vain mot qui n'éveille en lui que des pensées confuses et des sentiments d'inquiétude, à moins qu'elle ne le laisse complètement indifférent.

On s'est souvent étonné de l'attitude du sauvage ou de l'homme du désert, qui se trouve tout à coup transporté au milieu des merveilles de notre civilisation. Ces hommes ne montrent aucune curiosité. On a attribué cette attitude à un parti pris d'impassibilité ou au dédain. C'est une erreur. L'incapacité où se trouve un

enfant de la nature de s'assimiler les impressions nouvelles que lui impose le spectacle d'une grande ville, trouve une explication bien simple. Comme il ne possède aucune notion, aucune association de notions analogues à ce qu'il voit, les impressions qu'il éprouve ne peuvent pas aboutir à un acte de connaissance. Il ne peut ni comparer ni discerner. Tout ce qu'il voit n'est pas seulement nouveau, mais étrange, inconnaissable, inexplicable. Au lieu de la curiosité, vous ne trouverez en lui qu'ahurissement, stupeur. Mais le plus souvent ce sera de l'indifférence.

C'est ce qui arrive, par exemple, à un enfant auquel le maître maladroit veut expliquer une idée, un théorème, une règle, alors que l'élève ne possède pas encore la moindre notion préparatoire sur ces sujets. L'élève reste indifférent, « fou, rêveux, rassoté ». Le discours du maître est perdu, et coule comme de l'eau sur du marbre.

Cependant, ni l'enfant ni l'homme du désert ne sont incapables d'aperceptions. Il suffit pour cela de leur montrer un objet dont la vue puisse éveiller en eux des notions qui leur sont familières. Montrez au premier un nouveau jeu, à l'autre de beaux chevaux et de belles armes, et vous verrez briller une flamme dans ces yeux mornes.

Dans la vie pratique, l'aperception naturelle ne produit que peu de résultats. Elle ne fonctionne d'une manière féconde que si elle a été artificiellement préparée.

L'aperception concertée est un résultat de l'éducation, de l'instruction et de l'expérience méthodiquement conduite. Ce sont la famille et l'école qui accumulent dans l'esprit de l'enfant ces masses énormes de signes et de notions qui s'appellent le langage, l'écriture, la lecture, la numération, l'histoire, la géographie, etc. Grâce à ces associations patiemment élaborées, lentement complétées, habilement concertées, les notions nouvelles les plus variées peuvent être instantanément assimilées, de même que de jeunes recrues s'encadrent rapidement dans les rangs d'une armée bien organisée.

Puisqu'il y a un art de provoquer l'attention au moyen d'associations préparées spécialement à cet usage, nous allons étudier les règles de cet art.

Première règle : *Pour qu'il y ait attention aperceptive, il n'est pas indispensable qu'une notion qui survient soit nouvelle, il suffit qu'elle semble nouvelle.*

On pourrait croire qu'une impression nouvelle doive nécessairement paraître telle. — Ce n'est pas toujours le cas.

En premier lieu, une notion a beau être nouvelle; si elle ne rencontre pas des notions acquises qui soient de nature à l'expliquer, elle reste étrangère à l'esprit, pareille à la graine qui tomberait dans l'eau, au lieu de rencontrer un sol bien préparé.

D'autre part, il n'est nullement nécessaire, pour provoquer l'aperception, que la notion nouvelle corresponde à un phénomène extraordinaire, à quelque objet étonnant. L'aperception s'exerce le mieux sur des notions familières, connues, pourvu qu'elles contiennent quelque élément nouveau. Il suffit même que certaines notions anciennes soient renouvelées d'une façon quelconque. Dans le premier cas, l'esprit aperçoit des nuances de plus en plus délicates dans un objet qu'il connaissait en gros. Dans le second cas, le renouvellement d'une représentation familière est le résultat d'un artifice et, pour tout dire, de l'art.

Phèdre, Iphigénie, Oreste, Achille, Andromaque sont des figures de l'histoire et de la légende très bien connues. Leurs aventures, leur caractère, leur physionomie sont consacrés par la tradition. Et pourtant avec quel art et quel succès Racine, Glück, Gœthe les ont renouvelés! Aujourd'hui encore, le public, mais surtout le public lettré et préparé, suit avec un intérêt profond les drames dont ils sont les héros.

C'est que les acteurs, eux aussi, ont le don de renouveler les types consacrés et les rôles, par leur mimique, par l'accent de leur voix, par une interprétation originale. « Le neuf c'est du vieux qui a été oublié » (E. Faguet).

Il n'y a guère d'idée ou de sentiment qui n'aient été dépeints de mille façons différentes par les poètes, les moralistes, les artistes de tous les siècles. Et pourtant beaucoup d'entre eux ont mérité et méritent encore l'admiration, parce qu'ils ont réussi à revêtir ces vieilles choses de formes nouvelles.

Quand Chateaubriand publia le *Génie du christianisme*, où il n'y a pas une seule idée inédite, où tout est lieu commun, ce fut un cri de surprise, et le signal d'un grand mouvement religieux et littéraire. C'est qu'il avait renouvelé des pensées antiques par la magie de son style. La poésie est la fontaine de Jouvence d'où les vieilles traditions sortent rajeunies, à la fois familières et étranges, antiques et modernes.

DEUXIÈME RÈGLE : *Pour faciliter l'aperception, il faut que la notion nouvelle soit semblable, mais non pas identique, aux notions acquises.*

Lorsqu'un poète ou un artiste n'a ni assez de talent ni assez de bonne volonté pour renouveler son sujet, il tombe dans la banalité qui laisse le public indifférent. Un art qui se borne à copier des

modèles connus, un artiste qui ayant produit un chef-d'œuvre, n'en livre plus que des reproductions ou des répliques, endorment l'attention aperceptive du public.

Un orateur qui répète toujours les mêmes choses, dans les mêmes termes, avec les mêmes éclats de voix, — un moraliste qui tient toujours les mêmes propos, — un maître d'école qui suit la la routine, n'engendrent qu'ennui et indifférence. Le lecteur, l'auditeur, l'élève, ne ressentent alors ni désir, ni curiosité. Leur cercle d'idées ne se trouve ni complété ni redressé.

Si l'esprit est insensible à l'identique, il se sent intéressé par le semblable. Des notions qui se ressemblent, sans être identiques, comportent assez de différences pour stimuler l'attention, et assez d'analogies pour se laisser assimiler, c'est-à-dire pour être comprises.

La comédie a la prétention de reproduire des scènes de la vie réelle. Si elle n'en était que la copie, elle n'intéresserait guère. On ne va pas au théâtre pour y trouver une plate reproduction des incidents banaux de la vie. Et cependant on aime à y rencontrer une représentation ressemblante du milieu social où l'on vit. Le théâtre intéresse donc dans la mesure où l'action est *vraisemblable* : non pas identique, mais semblable à la vérité.

En résumé, des impressions étranges restent inintelligibles; des impressions banales s'effacent; mais des impressions neuves et pourtant semblables à certains ordres de notions familières, intéressent, excitent la curiosité précisément à cause de ces différences et de ces ressemblances.

Troisième règle : *Les notions nouvelles doivent se lier aux notions anciennes au moyen de transitions consistant en notions intermédiaires qui procurent une série ascendante d'éclaircissements successifs.*

Qu'on médite ces paroles de Rousseau qui s'appliquent tout aussi bien aux adultes qu'aux enfants :

« Nous procédons toujours lentement d'idée sensible en idée sensible. Nous nous familiarisons longtemps avec le même objet avant de passer à un autre. Nous ne forçons jamais notre élève à être attentif. »

« Voici le temps de l'accoutumer peu à peu à donner une attention suivie au même objet : mais ce n'est jamais la contrainte[1], c'est toujours le plaisir ou le désir qui doit produire cette atten-

1. Ce que Rousseau appelle attention contrainte, ce n'est pas l'attention spontanée, mais l'attention volontaire, en tant qu'elle exige un effort pénible qui fait naître un sentiment de contrainte. Le type de ce genre d'attention, c'est l'exercice de mémoire.

tion. S'il vous questionne, répondez autant qu'il faut pour nourrir sa curiosité, non pour la rassasier. »

Ces dernières lignes expriment fort clairement ce que nous entendons par une transition. Celle-ci consiste à établir entre l'ancien et le nouveau une série d'aperceptions, au moyen de questions et de réponses. Chaque solution partielle nourrit la curiosité, sans épuiser le sujet, tout juste assez pour laisser surgir un nouveau problème partiel motivant un nouvel éclaircissement.

Le maître dans l'emploi de l'art des transitions, c'est Socrate. Les *dialogues* de Platon nous fournissent des exemples parfaits de cette méthode. Les chefs-d'œuvre de la poésie classique, par exemple l'*Odyssée*, se distinguent aussi par l'art des transitions; quand celles-ci font défaut, l'intérêt se lasse.

Les esprits trop absolus négligent volontiers la méthode des éclaircissements successifs, et leur impatience préfère souvent une méthode radicale ou autoritaire. Les grands inventeurs, les génies novateurs, en avance sur leur siècle, forts de leur supériorité, aiment à violenter l'attention du public. Ils sont souvent très malheureux, parce qu'on ne les comprend pas. Mais leurs contemporains, s'ils refusent de les suivre, sont bien excusables. S'ils repoussent une idée nouvelle, c'est presque toujours parce qu'ils ne peuvent pas la comprendre, faute d'échelons intermédiaires, sans lesquels ils ne sauraient gravir les hautes cimes où on les convie à monter.

Certains historiens prétendent que Robespierre et Saint-Just poursuivaient un idéal très élevé. C'est possible après tout, mais ces hommes n'eurent pas la moindre notion de l'utilité des transitions pour faire triompher des idées nouvelles. Au lieu de chercher à éclairer, à gagner l'opinion publique, ils l'ont terrorisée. La Terreur a abouti à la lassitude et à l'indifférence.

Récemment des hommes politiques qui se rattachaient au positivisme se sont distingués par le vif sentiment qu'ils possédaient de la nécessité de sérier les questions, c'est-à-dire de ménager des transitions. Nous avons défini cette méthode : celle des éclaircissements successifs.

Voici ce que nous entendons par là :

On ne doit jamais passer d'une notion, même intermédiaire, à une autre notion, sans s'être assuré que la première est parvenue dans l'esprit au plus haut degré de clarté, c'est-à-dire qu'elle ait été parfaitement comprise.

Pour la géométrie, les mathématiques, la physique, cela paraît évident. Mais la règle ne souffre pas d'exception.

Œdipe Roi passe brusquement du faîte des grandeurs à la plus lamentable condition. Un poète superficiel se fût borné à quelques tableaux saisissants. Sophocle excite et entretient la curiosité, l'intérêt, l'inquiétude, l'angoisse, la terreur, la pitié, en nous faisant assister à la lente éclosion de la lumière. Ce sont des clartés successives qui se lèvent jusqu'à la catastrophe finale.

Racine obtient le même résultat en projetant des lueurs d'une intensité croissante et délicatement nuancée sur tel personnage dont le caractère, d'abord énigmatique, se découvre peu à peu jusqu'au moment où il s'élève à la grandeur tragique.

On a épilogué à perte de vue sur le rôle de Hamlet. On l'a souvent défiguré, parce qu'on n'a pas pris, ou qu'on n'a pas voulu prendre au sérieux la série des clartés successives qui se lèvent dans l'esprit du prince danois.

L'art des transitions est donc une partie essentielle de l'aperception concertée; Rousseau l'appelait : « L'art de perdre du temps ».

Quatrième règle : *Entre deux points culminants de l'attention aperceptive, il faut ménager un temps d'arrêt.*

Cette règle s'applique à tous les genres d'attention, et même à tous les genres d'activité. L'ouvrier manuel a besoin de se reposer entre deux efforts violents ou prolongés. L'écolier, le savant, l'artiste, après un travail qui exige une grande somme d'activité volontaire, ont besoin de récréation, de repos. La nature prend soin de nous y obliger en nous imposant la nécessité du sommeil. Certaines institutions sociales, comme le sabbat juif, ont tenu compte de la loi universelle.

Quand la volonté entre en jeu, on peut jusqu'à un certain point violer cette loi. Tel savant passe des nuits blanches, telle leçon se prolonge indéfiniment, telle pauvre femme se privera du repos du dimanche pour gagner le pain de ses enfants.

Mais dans l'attention spontanée, cette règle ne souffre pas d'exception. Ici le sujet attentif subit passivement une impulsion ou du moins une sollicitation; l'arrêt dépendra donc de celui qui dirige ou suggère l'aperception. Ce n'est pas l'élève qui peut ménager un point d'arrêt entre deux aperceptions; cette tâche incombe au maître. De même, au théâtre, le public accepte passivement tout ce que l'auteur lui fait dire par la bouche des acteurs. C'est à l'auteur que revient le soin de procurer au public un temps de repos entre deux scènes d'un intérêt palpitant.

Nous disions que cette règle ne souffre pas d'exception en matière d'aperception. En effet, lorsqu'on supprime le temps

d'arrêt entre deux aperceptions importantes, *la seconde ne se fait pas*.

Il serait utile et intéressant d'étudier à cet égard le mécanisme cérébral et les conditions normales d'un bon fonctionnement des centres nerveux. Voici ce que dit A. Bain (*L'Esprit et le Corps*, p. 49 et suiv.) :

« Les fibres nerveuses et les corpuscules (de la substance grise du cerveau), soumis à une stimulation, subissent un changement qui épuise peu à peu leur puissance, et par suite duquel ils ont besoin d'un intervalle de repos. C'est pour cela que les premiers moments d'une sensation sont toujours les plus vifs et produisent l'impression la plus forte. La même règle s'applique à notre puissance active dans toutes ses branches, qu'il s'agisse de l'intelligence, de la volonté ou des émotions. Cette puissance est au maximum lorsque les nerfs rentrent en action après s'être pour ainsi dire renouvelés; elle faiblit à mesure que nous approchons du point d'épuisement. »

C'est le matin que la faculté d'aperception semble s'exercer le mieux. Le travail du soir ou de la nuit convient plutôt à l'effort volontaire.

Plus un acte mental est conscient, plus il fatigue. L'attention sous toutes ses formes tend à épuiser l'organisme physique, plus peut-être que le travail musculaire. Sans doute une bonne alimentation, de bonnes conditions hygiéniques peuvent y remédier, mais le meilleur remède, c'est le repos.

D'autre part, nous savons que, excepté peut-être à l'état de sommeil sans rêve, les impressions se succèdent avec une rapidité extrême sans interruption. Il ne saurait donc être question d'un temps d'arrêt dans le sens absolu du mot. Le cerveau est toujours en activité.

Un temps d'arrêt ne peut donc signifier qu'un ralentissement ou un changement dans le cours des idées, ce qui arrive surtout lorsque des impressions conscientes qui sollicitaient l'attention retombent à l'état inconscient. Un tel changement constitue à lui seul un repos, un délassement.

L'état conscient n'est qu'une partie du phénomène mental. L'autre partie, vraiment constitutive de l'acte, c'est le processus nerveux. Or la partie nerveuse ou organique de ce processus peut persister, sans être accompagnée de l'état de conscience. C'est ce que l'on a appelé la cérébration inconsciente. D'après Ribot, le travail de cérébration inconsciente est immense, puisque des centres nerveux très divers peuvent agir à la fois. Une petite partie

seulement de ce travail devient consciente. « La conscience est l'étroit guichet par où une toute petite partie de ce travail nous apparaît. »

La nécessité d'un point d'arrêt entre deux points culminants de l'attention aperceptive n'est donc point motivée seulement par le besoin de repos, mais aussi par le besoin d'assurer l'assimilation parfaite de chaque aperception consciente au moyen d'une cérébration inconsciente.

Herbart et son école, qui ont fort bien élucidé ces questions, et qui les premiers ont élaboré une théorie scientifique de l'attention aperceptive, arrivent par une voie différente aux mêmes conclusions. Ils se servent même d'une expression plus claire : C'est, disent-ils, la respiration de l'âme. Avant d'aspirer une nouvelle provision d'air, le poumon expire une partie de celui qu'elle a enmagasiné, et subit ensuite un petit temps d'arrêt[1].

De même, celui qui préside au fonctionnement de l'attention aperceptive, aura soin de permettre à l'appareil mental du sujet attentif de se détendre après qu'il se sera assimilé une notion nouvelle, avant de procéder à l'absorption de la suivante.

Cette règle est suivie par tous ceux qui savent entretenir l'attention aperceptive chez les autres.

Rousseau fait une promenade avec son élève; ils gagnent un lieu d'où ils voient le soleil se lever dans toute sa splendeur. Le maître ne dit rien. Au soir ils retournent au même endroit pour contempler le coucher : « Pourquoi le soleil, qui s'est levé là-bas, se couche-t-il ici? » Point de réponse. Le lendemain, ils y retournent. Nouvelle question à laquelle l'élève répond comme il peut, et c'est sur cette réponse que le maître greffe tout un enseignement pratique, exclusivement basé sur des aperceptions successives.

Au théâtre, les premiers rôles ne restent pas toujours en scène.

Grâce à des épisodes qui reposent l'attention, la faculté d'aperception se rafraîchit, en attendant la rentrée du personnage principal, rentrée qui introduit un autre point culminant de l'intérêt.

On pourrait objecter que, puisque la mise en œuvre de l'attention aperceptive tend à remplacer la « contrainte » par le plaisir, et l'effort par le désir, elle devrait avoir pour effet d'éviter la

1. « La dure sentence qui veut que le repos ait pour but un changement, et que le recueillement de la réflexion soit un moyen pour de nouveaux efforts de concentration, s'adoucira pour nous, si nous tenons le va-et-vient continuel de l'âme, entre l'état de repos et le travail actif ou passif, pour la *respiration* de l'âme, pour la condition et la marque de la santé. » (Herbart, *Allgem. Pædagogik*, éd. Richter, I, p. 90.)

fatigue et de rendre inutiles ces points d'arrêt entre deux points culminants.

Il subsiste cependant assez d'occasions de fatigue.

D'abord, toute aperception exige une préparation : les nouvelles associations ne se font pas toujours sans l'intervention de l'attention volontaire, ni sans efforts considérables de mémoire ; quant à la cérébration inconsciente, elle ne constitue qu'un repos relatif ; en réalité, elle est aussi une activité, qui prépare et rend possible une aperception subséquente.

Considérons maintenant l'aperception en elle-même. Quelle que grande que soit la facilité avec laquelle elle se réalise, elle est toujours liée à un désir, à la curiosité, à l'attente, qui peuvent parfois amener des émotions très vives. L'auditeur qui se sent « entraîné » par un développement oratoire, a le sentiment de collaborer avec l'orateur. On sort d'un concert, d'une conférence, avec un sentiment mélangé de satisfaction et de fatigue. Parfois il subsiste dans l'esprit des problèmes non résolus, des désirs inassouvis. A. Bain fait remarquer avec raison que le plaisir use la vivacité d'une sensation plus sûrement qu'une impression exclusivement intellectuelle.

Sans doute l'aperception abrège et facilite le travail cérébral, mais elle multiplie aussi les occasions de travail, et par conséquent de fatigue. Une ménagère très entendue, si elle rentre dans sa maison après une absence prolongée, n'a pas de peine à découvrir les points défectueux du ménage, s'il a été mal tenu. Un coup d'œil lui suffit. Mais cette intuition rapide l'obligera à de longs et pénibles efforts pour remettre de l'ordre dans sa maison.

Mais une ménagère négligente ou inexperte aura beau regarder autour d'elle, même avec intention, elle ne trouvera pas grand chose à faire et se croisera les bras, là où la première sera accablée de besogne.

L'attention aperceptive est donc, directement et indirectement, une occasion de fatigue, tout comme les autres formes de l'activité mentale.

A plus forte raison, elle fatigue, lorsqu'elle est parvenue à un point culminant, qui est toujours accompagné d'émotions vives et suivi d'une cérébration latente. Si on la faisait suivre immédiatement d'une seconde aperception égale en importance, cette dernière ne se ferait pas.

Rœrich.

LA LOGIQUE AVANT LES LOGICIENS

I

L'esprit humain est bien lent à débrouiller ses procédés; décomposer son propre mécanisme mental, s'observer soi-même en tant qu'être pensant et ratiocinant, est une œuvre qui étonnerait beaucoup de gens, si la nécessité s'en imposait soudain. Le plus souvent on raisonne comme on agit, sans savoir le comment ni même le pourquoi; la logique de notre intellection comme de notre activité échappe non seulement aux yeux d'autrui mais encore et surtout à nous-mêmes. Il y a des mots d'ordre qui gouvernent, semble-t-il, les générations. *Vivre* est celui qui nous régit présentement; à d'autres périodes, celle par exemple où la Pensée fut déifiée et devint l'objet d'un culte en règle, le mot d'ordre était plutôt : Raisonner. Pragmatisme ou logicisme, l'incertitude est toujours la même. Nous agissons comme nous raisonnons, le plus souvent sans loi bien précise. Notre mécanisme, moral aussi bien que mental, fonctionne tel qu'on nous l'a fabriqué quand nous étions enfants, alors que notre individualité flottait encore, amorphe, sujette à toutes les surprises des pédagogies, bien étranges parfois; ou tel encore que nous l'avons forgé nous-mêmes, si nous avons été d'assez puissante originalité pour nous dérober à l'emprise des maîtres. En tout cas, une analyse de nous-mêmes, considérés comme l'unification perpétuelle d'une multitude de sensations disparates, une tentative de logification de nos actes et non plus seulement de nos pensées est chose extrêmement difficultueuse pour qui veut être sincère. A chaque instant, l'Inconscient déborde nos frêles ratiocinations et les emporte : on ne saurait trop dire tout ce qu'il y a de ténèbres mouvantes, toujours prêtes à filtrer, sous les mailles si serrées en apparence du syllogisme. D'autre part sous la prétendue unité des mentalités, qui sont censées s'ordonner de la même manière, frémissent les tendances organiques, irréductibles d'individualité à individualité, ramenant à elles farouchement, fondant en leur idiosyncrasie les matériaux toujours indéfinis que fournit l'expérience. Les isolés, qui ont rompu avec l'eurythmie courante et ont secoué les façons communes de penser et d'agir,

adoptent des procédés distincts du reste de l'humanité, organisent à leur mode la matière de leur pseudo-raisonnement et l'étude de leurs cérébrations, inadéquates aux nôtres, possibles cependant puisqu'elles parviennent à se formuler et à être, si confuses que l'on voudra, fait soupçonner que nous sommes tous peut-être, quoique dans une même race et une même langue, des isolés, d'âme et de logification intransmissibles, en dépit des lieux communs.

Cependant la chose est entendue dans les écoles, contrairement aux résultats immédiats de la psychologie, dès qu'elle consent à être quelque peu concrète : il y a une forme unique de la pensée pour tous les hommes, en tous les temps et en tous les lieux. C'est la Logique par excellence, avec une majuscule, comme on dit la Bible. Il existe un mécanisme mental qu'il importe dès le bas âge d'inculquer aux enfants, en dehors duquel la pensée humaine s'exercerait à faux, parfois même à vide, ne s'accorderait plus avec l'ordre cosmique et s'abandonnerait aux pires aberrations. De là le soin apporté dans les classes à rationaliser les cerveaux suivant la formule consacrée, c'est-à-dire à refréner toutes les poussées violentes de la nature qui risqueraient de disloquer la logique superficielle, à éloigner autant que possible les élèves de la vie et de son illogisme effarant. Couler tous les esprits dans le même moule, telle est l'œuvre essentielle de la pédagogie tant primaire que secondaire, car pour n'être pas soumis directement au régime des classiques, qui ont défini à jamais l'essence de l'humanité, les enfants de nos écoles les plus élémentaires n'échappent pas au rationalisme : il en filtre toujours quelque chose. Les résultats, on les connaît. Chaque cerveau, ainsi institué, échappe à la tutelle du maître, lie ses idées suivant des affinités mystérieuses qui dépendent le plus souvent de conditions physiologiques. La logique est affaire de tempérament avant tout : il y en a de sanguines et d'autres de bilieuses. Mais tous, fût-ce le pire aliéné, se persuadent qu'ils ont en eux la Raison unique, invariable, nécessaire, celle dont on leur a parlé à l'école et devant qui Robespierre pliait le genou. Raisonner signifie en effet réduire à un ordre donné tous ses actes, les expliquer, surtout après coup, et l'on sait que sur ce point les plus fous sont les meilleurs logiciens, eux qui unifient si merveilleusement toute leur activité suivant l'idée fixe dont leur crâne est plein, et qui, convaincus par exemple d'être de bois ou de verre, ne dévient pas d'une ligne de leur logification une fois adoptée.

En quoi consiste au juste cette Logique, dont la précieuse possession nous permet de figurer dans le concile œcuménique des

hommes? Zeller l'a définie depuis longtemps. C'est celle que le socratisme et l'idéalisme platonicien ont sans doute introduite dans notre intellectualité d'Indo-Européens, que les Romains, quoique disposés à des directions mentales tout à fait différentes, ont recueillie, qu'une longue tradition classique, perceptible à travers le Moyen âge, triomphale depuis la Renaissance, a transmise jusqu'à nous : la philosophie des concepts. Les scolastiques ne se sont pas trompés en faisant du problème des universaux l'objet de leurs spéculations, sans lassitude. C'est qu'en effet la question qui importe le plus à l'humanité est celle de sa forme mentale. Si la tradition dit vrai, nous sommes forcés de penser par concepts, entendons par là de ramener à l'Un la multiplicité de nos sensations. Le nominalisme, par instants, a prétendu s'affranchir de cette sujétion : il a eu, au Moyen âge, de hardis défenseurs qui sous les mots, *verba*, *flatus vocis*, ont vu flotter les ondulations merveilleuses de la sensibilité, tant intérieure que cosmique, et ont essayé de désorganiser la logique convenue, telle qu'Aristote l'avait instituée dans ses *Analytiques*. Mais le plus souvent le nominalisme n'est qu'un « conceptualisme honteux », suivant la définition quelque peu bizarre d'un manuel, où nos enfants puisent les rudiments de la philosophie. Le réalisme, le plus grand adversaire du nominalisme et qui a fini par l'écraser, a substantialisé les universaux, leur a donné une existence cosmique et non plus simplement logique, et il n'a pas tout à fait tort : pour lui, le concept existe *ante rem* et non *post rem*. On peut, en reprenant la formule citée plus haut, dire que le conceptualisme n'est qu'un « réalisme honteux ». Les deux doctrines en effet ne diffèrent guère. Avec ou sans la superfétation métaphysique, le concept a une existence *réelle*, et non plus fictive comme pour le nominalisme. Les conceptualistes purs n'osent pas dire qu'il existe hors de notre cerveau, dans la pensée divine ou ailleurs, et qu'il sommeille longtemps après la chute, jusqu'à ce que des réminiscences l'aient fait reparaître à la lumière. Ils soutiennent que notre esprit les a formés d'expériences personnelles, mais pour pouvoir passer du particulier au général, ils nous gratifient de cette puissance d'infini que rêvait M. Evellin, le plus réaliste des conceptualistes. Ils nous montrent la parcelle d'éternité contenue en nous, s'épandant sur nos généralisations encore indistinctes, les imprégnant de Dieu et par là leur conférant un caractère cosmique, mieux encore, divin. Ainsi se créent en nous par une synthèse de l'expérience et de la Raison [1], étincelle de Dieu, les concepts, types

1. M. Rabier, qui décidément a dans ses manuels des formules heureuses, appelle cela l'empirisme intelligent.

immuables de choses ou de qualités, d'actes ou de situations que les nominalistes, bien avant nos bergsoniens modernes, laissaient flotter et s'entre-croiser dans une indistinction parfaite.

Il est donc interdit, sous peine d'être exclu dudit concile, de penser autrement que par concepts. Il y a cependant des esprits qui répugnent à confondre l'un et le multiple à la façon courante. Les noms communs leur semblent des étiquettes souvent mal faites, que les choses, dans leur va-et-vient incessant, emportent à la dérive. Ils seraient assez disposés à ne voir partout que créatures mal reliées, peut-être distinctes, condamnées à l'isolement. Épris avant tout de nuances et de mouvances, ils sentent confusément que la nature ne s'est jamais reprise à deux fois, en des conditions identiques, pour une œuvre quelconque. Ils nient les recommencements et, dans les généralisations de tout ordre, pénètrent jusqu'à l'infini des détails où l'individualité se révèle. Défense à de tels esprits d'user de la logique qu'Antisthène parut inaugurer un instant. — D'autres au contraire sont portés à fondre les choses entre elles, à les faire communier plus intimement qu'on ne le croit en se fiant aux apparences. Pour eux, des vagues d'occultisme parcourent tous les ordres et unifient à certaines heures les individualités les plus opposées. Ils ajouteraient foi à la pénétration de la matière, telle que l'imaginaient les Stoïciens, à plus forte raison à celle des âmes, jugées couramment étrangères l'une à l'autre. Au lieu de la séparation en catégories, chacune définie par un mot, des actes et des choses, ils voient des enchevêtrements indicibles, des retentissements, ces imitations dont parlait Tarde, par qui les activités reflètent les types d'invention les plus disparates. Défense à ces esprits d'user, même s'il leur plaît, de la logique protagoréenne. — D'autres encore immobilisent le multiple et le muable. Étrangement hantés de fixité, autoritaires toujours dressés contre la rébellion des faits, tourmenteurs au besoin, ils s'éprennent d'absorptions de toute la fluidité cosmique en quelques entités, closes l'une à l'autre. Cette multiplicité qui les gêne, ils voudraient la supprimer : ils la nient simplement, ils s'enferment dans l'Unité. Défense leur est faite également d'user de la logique éléatique et des formidables imperméabilités de Gorgias. Il n'y a, nous assure-t-on, qu'une forme, seule entre mille, qui soit la bonne, la nécessaire, l'absolue, l'unique qui convienne à l'humanité, celle qui concilie *harmonieusement*, suivant le mode platonicien, l'un et le multiple, celle dont le réalisme du Moyen âge, mal déguisé sous les apparences du conceptualisme, nous a donné un avant-goût et qui est devenue le *rationalisme* de nos jours.

Qu'une telle forme d'esprit soit la seule *humaine*, nécessairement, le doute est permis. En tout cas, il conviendrait, pour établir ce principe sur des bases solides, qu'on étudiât la logique avant les logiciens, c'est-à-dire avant les disputes éristiques de la Grèce d'où est sortie triomphale la philosophie des concepts, suivant la formule de Zeller. Il faut entendre par ce mot la logique rationaliste, écrasant grâce au génie de ses adeptes les autres qui eussent pu organiser aussi l'idéation comme la vie de notre race et sans inconvénient diriger l'esprit humain vers d'autres voies. D'ailleurs la prétendue universalité de cette logique traditionnelle n'est que de surface : en réalité, les hommes pensent et agissent suivant tous les logicismes possibles, ces dialectiques manquées auxquelles je faisais allusion plus haut, tout en se croyant, de la meilleure foi du monde, rationalistes. Une psychologie concrète nous révélerait, dès ses premières investigations, que tous les modes possibles de mentalité se rencontrent dans les crânes modernes, que l'un et le multiple se concilient pour chacun suivant les formes les plus diverses et entraînent à leur suite des actes, incompréhensibles d'une logique à une autre, autant dire d'une individualité à une autre individualité. C'est à tort, dira-t-on. Il n'y a qu'une seule façon logique d'ordonner nos pensées et nos actes, celle que les siècles nous ont livrée et que nos pédagogues ont pour mission de faire pénétrer en nous, qui est la tradition de notre race et, pourrait-on dire même, sa substance intellectuelle. En fait, l'humanité raisonne comme il lui plaît, mais en droit, le peut-elle ? Le problème est donc de savoir si le rationalisme et sa logification particulière du cosmos, si autoritaire à l'heure actuelle, remonte plus haut que les discussions éristiques où Socrate triompha des sophistes et par avance barra les voies à ses disciples infidèles. La question serait résolue si l'on pouvait, par une méthode quelconque, s'élever jusqu'aux débrouillements primordiaux de la pensée et retrouver la vision originale de l'humanité. On verrait alors si la pensée de notre race, si mal nommée aryenne, pour nous en tenir à celle-là, était nécessairement et dès le début tournée dans le sens du conceptualisme ou de ses formes déguisées, nominalisme et réalisme comme ils furent entendus au Moyen âge, en un mot si la mentalité humaine s'ordonna suivant la loi de l'un et du multiple conciliés dans le concept à la façon des platoniciens. Et peut-être s'apercevrait-on alors que toute autre logique eût pu se cristalliser dans les masses cérébrales encore confuses, rendre compte du réel et organiser les actes. Il en résulte que les dialectiques manquées, si vivaces d'ailleurs en dépit des démentis du

rationalisme, auraient pu avoir les mêmes titres que l'officiel logicisme et revendiquer le même caractère de nécessité et d'universalité, si les siècles leur avaient donné la consécration comme à la philosophie des concepts.

II

Une seule méthode est possible. Nous n'avons pas de témoin direct qui puisse nous livrer le secret de la pensée primitive. Les documents littéraires en effet n'apparaissent que très tard. A ce moment-là les hommes semblent hallucinés devant on ne sait quoi, où ils voient, de la façon la plus trouble possible, une lutte entre deux principes, l'igné et le démoniaque. Sans lassitude, ils redisent la même bataille mythique sous mille et mille formes et de leurs hymnes sortent les épopées colossales de notre race, d'où tant d'aberrations ont pris naissance. Mais bien avant les documents littéraires nous avons, pour nous dire comment voyaient les hommes, un témoin précieux quoique indirect, la langue elle-même qui nous est parvenue, chargée des pétrifications de tout le passé prodigieux. Il s'agit donc de savoir si la structure générale de nos langues dites indo-européennes est conforme ou non à la logique rationaliste. En ce cas, cette logique serait, dès le début, caractéristique de notre race sinon de toute l'humanité, elle serait donc nécessaire, autant qu'il y a du nécessaire ici-bas où pas même les mathématiques ne le sont, où il suffit de nier un postulat jusqu'ici indémontrable pour édifier les constructions mathématiques les plus saugrenues. Elle mériterait l'honneur qu'on lui fait d'être enseignée aux enfants, toujours prêts à s'égarer çà et là, à s'abandonner aux puissances occultes d'illogisme qui les soulèvent.

Il faut pour cela retrouver dans le langage qui nous a été transmis par nos ancêtres aryens avec une structure à peu près immuable, la trace des trois opérations fondamentales de l'esprit. Si l'esprit humain est, par définition même, rationaliste, il doit avoir dès l'origine, discerné dans la fluidité des éléments des points de convergence très nets, des types de choses ou d'actes ayant au début même une valeur jugée cosmique, donc à jamais immobiles, auxquels tout le reste, sensations toujours en mouvement, doit être rapporté, subsumé suivant le mot consacré plus tard. Ces concepts, ainsi taillés et admis de façon définitive — qu'il faille voir en eux le résultat d'une révélation, d'une convention, ou d'une adaptation plus ou moins lente au vrai, la chose importe peu pour le moment — ont dû se lier aussitôt par la

copule, la phrase étant une subsomption nouvelle, faisant entrer un attribut dans le prédicat ou un acte dans l'agent. De quelque façon que la subsomption se fasse, par juxtaposition de substantifs ou médiation du verbe soudain différencié du nom, elle doit être l'opération primordiale de la pensée, la première relation établie entre deux concepts. Enfin, ces propositions doivent être unies entre elles d'après les procédés de la syllogistique, subsomption suprême qui fait rentrer définitivement le multiple dans l'un, jusqu'à ce que les derniers concepts distincts se soient fondus à leur tour dans le *genus generalissimum*. Si donc nous trouvons, dans le langage indo-européen, les résidus d'une telle mentalité, plus de doute : le rationalisme est la seule logique que notre race ait légitimement connue. Il est nécessaire, avec toutes les restrictions que ce mot impose.

Or la structure des langues aryennes ne décèle en rien de pareilles tendances logiques. S'il y avait eu réellement à l'origine des concepts immuables qui correspondaient ou étaient censés correspondre à l'ordre cosmique, la pensée eût été, selon toute apparence, une perpétuelle subsomption. Or celle-ci ne peut se faire, suivant nos procédés actuels — les rationalistes disent éternels — que par un moyen terme contenu à la fois dans les deux concepts et permettant de passer de l'un à l'autre. Un intermédiaire est indispensable pour qu'il y ait mouvement dans le monde intellectuel. Sans lui les notions demeureraient isolées, sans communion possible, et c'est en cette institution du moyen terme que consiste le secret de la μεθέξις, de la liaison des idées et des phrases. C'est le moyen terme qui introduit le vide et permet le mouvement dialectique, la subsomption, où était jusqu'alors le plein. Or je ne trouve à l'origine qu'un souci médiocre de cette opération, essentielle dans le rationalisme, et qui se traduit grammaticalement par la prédication. Si la prédication ou subsomption, comme on voudra la nommer, se rencontre dans la phrase primitive, elle semble être une relation tardive, découverte par les progrès de l'analyse, à côté de mille autres, plus archaïques, que le langage s'est attaché dès le début à rendre, si bien qu'au milieu de tant de modalités, elle se perd, insignifiante, ayant moins d'importance que telle ou telle relation, de proximité ou de temps, par exemple. Je tenterai plus bas de débrouiller ces rapports primordiaux et d'assigner, autant que possible, une place à la prédication ou subsomption. On ne peut donc en nier l'existence, presque aux débuts de la pensée, mais elle devait se faire de façon bien empirique, puisqu'il n'est resté aucun vestige du moyen terme, par qui le mouvement

s'établit entre les concepts, par qui l'ordre de la pensée peut reproduire l'ordre des choses, réduire le cosmos à une syllogistique, ébauche de cette spécieuse universelle que le génie de Leibnitz, plus tard, devait imaginer.

Il est de toute évidence que la subsomption, faite consciemment, opération capitale de l'esprit et non plus perdue parmi plus de mille relations empiriques, aurait dû laisser quelques traces dans la structure linguistique des Indo-Européens. Où est le moyen terme qui a permis d'aller d'un concept à un autre, d'entrelacer les idées sous peine d'immobilité absolue? Et ici, l'aphorisme des anciens, si profond dans son étrangeté, se présente à nous dans son effarante précision : le semblable est connu par le semblable. Où sont les homœoméries linguistiques, ces éléments communs que les concepts devaient nécessairement posséder s'ils voulaient s'unir les uns aux autres? Un élément, ne fût-ce qu'une lettre, aurait dû figurer dans chaque concept qui eût permis de le subsumer à d'autres et de subsumer d'autres en lui, car le même terme peut tour à tour être prédicat ou attribut. Il est permis en effet de supposer que si les premiers hommes avaient eu la vision rationaliste, ils n'auraient pas manqué de noter par un affixe ou suffixe quelconque, même par une lettre unique, la possibilité d'entrelacement que la nature contenait et que leur langage s'efforçait de reproduire. Ils l'ont fait pour des relations bien plus complexes que la prédication, pour des modalités dont la subtilité nous étonne encore à l'heure actuelle. Pourquoi n'auraient-ils pas créé dès lors des mots formidables, contenant un élément de toutes les choses qu'il est possible de leur subsumer? J'imagine ce que le concept d'homme eût englobé dans un tel langage, de quelles étranges homœoméries, reflétant presque le tout de l'univers, eût été fait ce vocable typique. Il n'y a là nulle impossibilité linguistique : les langues se sont créées devant des complexités qui dérouteraient nos habitudes mentales, si bien pliées à l'analyse, et l'ingéniosité des primitifs a trouvé d'extraordinaires procédés pour rendre le tout de la vision, le concept avec ses mille relations cosmiques de temps ou d'espace, de virtualité ou d'existence, d'affirmation ou de négation, etc. Si donc ils avaient vu sous le regard de la prédication syllogistique, ils eussent sûrement établi des éléments communs entre les concepts qui leur eussent permis de subsumer tout dans tout, et leur génie inventif eût miraculeusement simplifié ce mécanisme qui nous paraîtrait aujourd'hui compliqué de façon si bizarre, comme il l'a fait pour tant et tant de modalités, en d'autres voies.

Avouons-le, il n'y a pas trace d'homœoméries dans les éléments de notre langage, pas même d'un procédé qui en tînt lieu, au temps où les parties du discours n'étaient pas encore dissociées et où cependant l'échange se faisait de cérébration à cérébration. La subsomption n'est donc pas l'opération primordiale de la pensée, à en croire ce témoin qui ne peut mentir, la structure linguistique. La langue indo-européenne, à l'origine, n'a donc été rien moins qu'une *spécieuse* à la façon de Leibnitz, essayant de faire entrer les concepts les uns dans les autres et de les ordonner suivant la loi du moyen terme, conciliatrice de l'un et du multiple. Pas de doute sur ce point. Il suffit d'interroger l'unanimité des linguistes.

III

Ce n'est pas toutefois que les linguistes s'entendent sur les débuts de la pensée et par suite du langage, mais ils sont unanimes à rejeter ce logicisme initial que j'ai essayé d'esquisser et qui aurait dû nécessairement se manifester à l'origine sous la même forme qu'aujourd'hui si le rationalisme était la seule mentalité correcte et même possible. Les premiers hommes ont taillé dans « l'amorphe du donné » suivant la formule connue, d'une façon étrange qui échappe à nos catégories. Sur ces tâtonnements de la vision et de l'idéation primitives, deux doctrines principales sont en présence.

La plus répandue s'autorise du nom de Bopp, l'auteur de la *Grammaire comparée des langues indo-européennes*. L'illustre initiateur qui osait appliquer la méthode comparative à la dissection des langues, fut contraint, pour démêler le chaos qui s'offrait à lui et instituer une parenté paradoxale entre des organismes réputés jusqu'alors irréductibles de se mettre à l'école des grammairiens hindous. Or Pânini et tous ceux de sa suite, avaient pour décomposer les synthèses verbales de la période qu'on peut appeler organique, par opposition à la période primitive qu'il s'agit de reconstituer par hypothèse, une méthode extrêmement commode comme moyen empirique de distinguer sur-le-champ les éléments apparents des mots et d'établir sans peine les règles de la déviation, mais très sujette à caution, aux yeux de notre science actuelle. Ce sont les Hindous qui ont appris à Bopp à débrouiller d'une forme telle que *bharati*, il porte, 3e personne du singulier de l'indicatif présent du verbe porter, trois éléments : une partie radicale *bhar*,

un suffixe verbal, *a*, et une désinence personnelle *ti* [1]. De là le principe admis par toute l'école de Bopp : tous les formes substantives ou verbales sont le résultat d'une agrégation de mots simples en composés, les uns servant de préfixes ou de suffixes aux autres et venant en modifier la valeur [2]. Et M. Whitney ajoute : « Aussi loin qu'on peut suivre l'histoire du langage, on voit l'annexion des éléments formatifs employée comme moyen d'indiquer les relations, à tel point que c'est là le trait caractéristique de la langue indo-européenne et qu'expliquer ce fait, c'est expliquer le développement de cette langue ».

La seconde génération est venue. J. Grimm, Zeuss, Schleicher, Corsenn, G. Curtius, Miklosich, n'ont fait qu'élargir les cadres de Bopp, sans en modifier le moins du monde les proportions. Leur œuvre est surtout de détails et vient à l'appui de la grande hypothèse de l'initiateur. Et la troisième génération, celle que la seconde désigna elle-même, avec un peu d'ironie, sous les noms de « jeunes-grammairiens » a surgi à son tour, se distinguant par son scientisme aigu qui ne lui permet pas d'admettre un seul instant la possibilité d'une infraction, si minime fût-elle, à la rigidité des lois phonétiques. M. Brugmann et ses imitateurs, tant français qu'allemands, ont proscrit l'individualité et ses bonds capricants de la linguistique, ramenant l'insenséisme, si fréquent dans les faits morphologiques ou autres, à la seule loi de l'analogie qui explique tout et plus encore. Mais ils maintiennent le principe essentiel de Bopp, et Pânini triomphe encore, avec les adeptes de la néo-grammaire.

Si donc nous en croyons M. Brugmann, tout vocable est composé de deux ou plusieurs syllabes dont chacune était à l'origine un mot séparé; en d'autres termes, toute forme synthétique contient un signe qui primitivement représentait l'idée radicale et un autre l'idée modificatrice et ces signes étaient à l'origine indépendants; ils se sont peu à peu agglutinés pour exprimer toutes les relations possibles. Il en résulte que les ingrédients ultimes du langage, auxquels l'analyse nous ramène forcément sont les *racines*. Chacune de ces racines est le signe d'une conception simple dont les rapports sont encore indéterminés. Elle s'applique, dans le fouillis mouvant du cosmos, à quelque chose de fixe ou tout au moins de provisoirement fixé, que la pensée arrête au passage, sans qu'on

1. Paul Regnaud, *Éléments de grammaire comparée du grec et du latin*, Colin, éd. Paris, 1894.
2. Whitney, *La vie du langage*, p. 162, *Bibliothèque scientifique internationale*, Paris, F. Alcan.

puisse encore la définir chose ou qualité, acte ou situation. La racine est tout cela à l'origine; et certains linguistes affirment que le langage de nombreux sauvages n'a pu s'élever au-dessus de ces formes embryonnaires, dépasser la période purement radicale. Nos ancêtres aryens étaient mieux doués, paraît-il. En même temps que leurs yeux discernaient, dans l'amorphisme primordial, des relations de toutes sortes, leur langage créait des racines qu'on pourrait appeler démonstratives ou pronominales, bien souvent réduites par atténuation à une voyelle isolée ou à une consonne suivie d'une voyelle, et peu à peu, l'agglutination des racines primitives, qu'on pourrait par opposition appeler verbales ou prédicatives, et de ces dernières, traduisait les relations de plus en plus nombreuses que la vision, toujours plus expérimentée, découvrait.

Les voilà donc, ces éléments communs que nous demandions au rationalisme, dans ses primordiales synthèses, et qu'il ne pouvait nous fournir. Les voilà, ces formes adventices qui ont permis à l'homme d'exprimer, par un mot unique, indéfiniment modifié, tous les rapports possibles, qui, grâce à l'analogie, se sont appliquées à tous les concepts, les enveloppant avec des modalités formidables, d'une puissance presque cosmique. Nous sommes très loin de la Raison primitive, et de ses subsomptions ou prédications. Cette dernière opération ne paraît que très tard sous sa forme consciente, quand les éléments du discours se sont dissociés par l'effet des progrès de l'analyse et que la copule a permis de lier artificiellement deux concepts qui n'avaient, grammaticalement parlant, aucun moyen terme. Que la prédication ait existé dans le langage avant cette distinction, s'exprimant par une agglutination particulière ou par une position donnée d'éléments au sein d'une combinaison d'où la phrase devait sortir plus tard, c'est possible. Mais elle n'est qu'une modalité imperceptible à côté de mille autres plus importantes qui se présentaient tout à la fois à la pensée des premiers hommes, dans le désordre du cosmos et qu'ils s'efforçaient de rendre aussi tout à la fois, par des synthèses ou des amalgames dont le secret risque de nous échapper à jamais.

Il s'en faut de beaucoup en effet que les jeunes-grammairiens aient rendu compte, sans contestation possible, de ces débuts si mystérieux de la vision et du langage, et la théorie des racines, que Bopp leur a léguée, est sérieusement battue en brèche. L'analyse purement statique des formes, telle que Pânini l'avait instituée jadis, ne satisfait pas notre pensée moderne éprise de dynamisme, tranchons le mot d'évolutionnisme. Alors que tout se meut, et que

les lois mathématiques elles-mêmes semblent s'émouvoir à la voix des darwinistes, onduler à leur tour comme des espèces, il serait bien étrange que les éléments linguistiques aient traversé les siècles sans modification appréciable et se laissent saisir par les procédés de notre analyse. — Les thèmes fabriqués dans *la langue primitive* par les disciples enthousiastes de Bopp, ceux qui, par la méthode comparative, prétendaient déduire dès la première heure les lois rigoureuses de la déviation, risquent fort d'être bourrés de barbarismes, logiques non moins que phonétiques, qui eussent fort étonné nos ancêtres, au moment où, les yeux fixés sur les entrelacements et les fluidités cosmiques, ils essayaient d'en rendre, par des mots étrangement chargés de matière et sans doute mal spiritualisés encore, la complexité subtile.

M. Paul Regnaud, contre M. Brugmann et ses lois rigides, a nettement introduit en linguistique le principe de l'évolution et des lois molles, et il ne semble pas que désormais la science du langage puisse le rejeter aussi aisément que par le passé. Finis les thèmes dans la langue qu'on parlait au plateau de Pamir, avant la dissociation des familles indo-européennes. Le passé prodigieux s'ouvre devant nous, avec ses millions de *yugas* et de *kâlpas* et de même que les espèces exigent l'infinité du temps, pour les modifications invraisemblables qui ont déterminé leur type actuel, les racines, que l'analyse de Pânini nous révèle, semblent des contractions de mots composites, d'un polysyllabisme énigmatique qui recule à mesure que nous avançons dans nos hypothétiques décompositions, s'enfle d'agglutinations étranges que le temps, démesuré ici encore, a réduites par la loi toute-puissante du moindre effort.

M. Paul Regnaud a donc repoussé les racines aussi bien prédicatives que démonstratives ou pronominales. Il n'admet pas que des éléments adventices, venus du dehors, se soient joints à des concepts primitivement indéfinis pour les déterminer peu à peu et leur permettre de rendre toutes les modalités, au fur et à mesure que la vision des hommes, s'éclaircissant, les débrouillait dans le cosmos. Les racines que notre analyse extrait du grec, du sanscrit ou du haut allemand, sont les résidus de formes antérieures, et cela, indéfiniment. Où nous croyons voir, à la suite, de Pânini, les ingrédients primordiaux du langage, nous n'avons en réalité que les contractions d'on ne sait quoi, obtenues par de longs siècles d'usure. M. Regnaud rejette donc les prétendues agglutinations qui auraient permis à l'homme primitif de déterminer les racines, suivant les diverses modalités ou catégories verbales correspondant aux catégories cosmiques plus ou moins

fidèlement discernées. Il ne veut voir là dedans que les variations phonétiques d'un même mot, précédant les dérivations proprement dites où la loi de l'analogie exerce enfin son effet, non pas avec la rigidité absolue que rêvent les néo-grammairiens mais dans des limites restreintes permettant de maintenir et par suite de retrouver à l'analyse les types originaux. Avec la dérivation ainsi entendue nous sortons de la période primordiale, la seule qui puisse nous permettre de reconstituer la vision des premiers hommes et de savoir si elle s'ordonna ou non dans le sens du rationalisme.

Aucun doute ne peut subsister là-dessus. Qu'on admette avec M. Brugmann des racines immuables auxquelles il ajoute des éléments formels, eux-mêmes racines à l'origine, ou avec M. Regnaud, des mots, vestiges d'un passé reculé, peut-être résidus de contractions et d'usures qu'aucune science ne pourra jamais reconstituer, se diversifiant par des variations phonétiques, le résultat psychologique est le même et ce que nous disent les linguistes à l'unanimité est la négation même du rationalisme. Les premiers hommes ont morcelé le « donné de l'amorphe » de façon très arbitraire, selon toute probabilité; en tout cas, ce qui les hante, ce qu'ils vont s'efforcer de faire rendre à leurs concepts, soit par des racines adventices, soit par des variations phonétiques, ce sont mille et mille modalités dont sont imprégnées les choses qui s'entre-croisent dans le cosmos et que l'on prétend faire passer dans le *mot* pour en reproduire l'étrange complexité.

Il est probable que les agglutinations du début, si les découvertes d'une paléontologie mentale que rien d'ailleurs ne permet de supposer nous les restituaient, échapperaient aux prises de notre pensée, parce qu'elles seraient un reflet trop immédiat de la réalité, de laquelle nos habitudes logiques nous ont si bien détachés. La pensée en effet, dès qu'elle a pu se constituer et voir clair dans ses procédés, s'est écartée de la nature par on ne sait quelle aberration qui persiste encore de nos jours. On sait comment l'illogisme de la vie, les puissances occultes du réel, effarouchent les éducateurs et sont éloignés de la vision des enfants qu'on vicie de rationalisme autant que possible. De même qu'il y a une analyse mathématique qui, par une série de subterfuges dont le plus brillant a été le passage à l'infini inauguré par Leibnitz, permet de réduire, dans des limites assez étendues déjà, l'incommensurable, de même il y a une analyse grammaticale qui, de bonne heure, s'est donnée pour mission de venir à bout de l'illogisme du cosmos. Le rationalisme qui n'était pas aux débuts de la pensée (ce qui prouve son caractère accidentel, on pourrait

presque écrire antiphysique), apparaît, balbutiant encore mais raffermi et de plus en plus autoritaire chaque jour, à mesure que la prédication ou la subsomption se développent. Presque imperceptible dans la forme embryonnaire du langage qui a précédé la distinction des parties du discours, exprimée peut-être par des positions variables dans les éléments, peut-être pas du tout, la prédication se fait jour dès qu'apparaît la phrase et devient la relation essentielle que le langage a pour mission de rendre. C'est le subterfuge qu'invente la pensée humaine pour débrouiller le chaos cosmique et y introduire ses propres erreurs sous prétexte d'éclaircissement logique. On cesse de regarder directement la nature et d'en rendre confusément toutes les fusions et toutes les modalités, dès qu'on commence à subsumer. Établir des passerelles de rêve entre les concepts distincts, désormais abstraits au lieu de les juxtaposer en complexités frémissantes, irréductibles, c'était préparer le démêlement logique d'un Socrate ou d'un Platon, en dehors de la réalité, introduire les relations définitives et immuables qu'exige notre logification convenue où n'étaient qu'enchevêtrements et rythmes confondus.

De quelque façon qu'on les explique, ces flexions, caractéristiques du groupe européen, ont donc eu pour objet, avant que la dissociation des éléments du langage et la prédication par le moyen de la copule eussent orienté la langue dans le sens du rationalisme, de traduire toutes les relations cosmiques, celles du moins que la vision primitive a su discerner. Une objection se présente ici d'elle-même : comment admettre une si grande puissance d'abstraction au sein de la concrétion primordiale? Comment l'homme a-t-il pu dès l'abord, en ces points de congervence qu'il instituait souvent au hasard dans le flux des choses, surprendre et marquer par une variation phonétique particulière telle ou telle relation dont la ténuité, même aujourd'hui, nous émerveille? Il y a, dans les formes les plus embryonnaires de la déclinaison et de la conjugaison, celle d'avant la distinction des éléments du discours, une conception de la causalité, du temps et de l'espace qui a lieu de nous étonner, aujourd'hui encore. Comment croire à un pareil développement de la pensée abstraite, chez des hommes qui ouvraient à peine leurs yeux au concret? Il est aisé de répondre que la vision n'était pas encore gâtée par les subterfuges imaginés pour réduire le concret, et qui, plus tard, logifiés, devaient devenir le rationalisme, au moment des disputes éristiques de l'Hellade. Les yeux, avant de telles aberrations, reflétaient, purs de toute fraude, le complexe et la pensée, imprégnée des rythmes, les restituait autant que

possible en mots peut-être monstrueux, étrangement lourds, empêtrés de modalités. Point d'abstraction là dedans. L'intuition seule révélait le tout de ces centres d'attraction, choisis sans doute au hasard dans l'écoulement des phénomènes.

Et peut-être, si nous avions quelques mots de la langue des primitifs, nous trouverions-nous devant des agglutinations bizarres, comme celles qu'institue à l'origine des espèces le polymorphisme de Naudin, par exemple. Tout transformisme en effet ne va pas nécessairement du simple au complexe comme dans l'hypothèse de Darwin, si vite adoptée par la majorité. Il se peut fort bien que la nature ait commencé par des monstres, appesantis d'organes et de fonctions, ces tératologies déjà condamnées dont le souvenir effaré passe parfois dans les vers de Lucrèce. Le processus aurait été ici du complexe au simple par une distinction progressive, un perpétuel allégement jusqu'aux formes harmonieuses d'aujourd'hui. Peut-être, nos déclinaisons et nos conjugaisons sont-elles la réduction, à la suite de longs siècles, d'un organisme grammatical invraisemblablement compliqué où toutes les modalités s'entrelaçaient à la façon du cosmos. La thèse de l'évolution, introduite en linguistique par M. Paul Regnaud, nous permet cette hypothèse, car elle a ouvert devant nous les âges et les a laissés à notre disposition. Nous pouvons, sans inconvénient, supputer les millions d'années durant lesquelles les rythmes ont ondulé dans les âmes primitives, traduits au dehors par une polysyllabisme où s'entre-croisaient les moindres modalités cosmiques, et dont nous n'avons conservé que des formes étrangement contractées, usées jusqu'à leurs derniers éléments, à peu près monosyllabiques, les « racines » de nos jeunes-grammairiens.

Quelles étaient ces modalités? Y eut-il un ordre suivant lequel elles auraient été aperçues et se seraient succédé dans la pensée, logiquement ou grammaticalement? On a tenté des constructions de toutes sortes; l'édifice de la conjugaison a été démoli pièce à pièce pour mieux en déterminer la structure, puis celui de la déclinaison. Mais les formes les plus reculées, ces prétendues racines auxquelles personne ne croit plus, malgré l'affirmation de M. Brugmann, pas plus qu'aux espèces immuables d'un Cuvier, sont, quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise, le résultat d'une lente transformation qui se perd dans la nuit des temps. Du simple au complexe, par des différenciations successives, dit le darwinien M. Regnaud; du complexe au simple, dirais-je plus volontiers, par des distinctions progressives. La question importe peu d'ailleurs. Un point reste établi : c'est que toutes les relations possibles ont été traduites dans

le langage et la seule qui importe au rationalisme, la prédication, est la plus tardive de toutes. La conception primordiale a reflété tous les rapports, toutes les fonctions, toutes les modalités : la subsomption seule lui est inconnue. Nul, avant la séparation des parties du discours, ne semble avoir songé à entrelacer de façon rationaliste deux concepts, à les faire entrer l'un dans l'autre, parce que c'est là une opération cosmiquement impossible, donc grammaticalement inutile. Ce n'est que par une aberration postérieure, dénotant que la pensée s'éloigne de la nature, qu'on verra apparaître ces liaisons d'idées, destinées à devenir la caractéristique de l'esprit rationalisé.

La pensée primitive a bien d'autres relations à traduire. Je les prends pêle-mêle, telles que les formes synthétiques de la déclinaison ou de la conjugaison les fournissent, sans tenter même d'y introduire un ordre chronologique, encore moins logique. Tout cela a dû s'étreindre, fusionner, faire jaillir comme d'un creuset bouillonnant des mots d'agglutinations formidablement complexes, contre lesquels le temps s'est acharné, dont il ne nous est resté que certains éléments formels désormais consacrés, applicables par les procédés presque physiques de l'analogie à tous les morcelages plus ou moins définitifs que la pensée humaine détachera de l'amorphe. Chaque modalité se traduira par une flexion donnée, un élément commun qui embrassera dans l'unité d'une catégorie l'indéfinie multiplicité des concepts. Conjugaisons et déclinaisons, vivantes à l'origine dans chaque mot, comme le sont les modalités cosmiques, deviendront des choses abstraites, ayant une existence formelle à part, comme ces logiques dont on nous parle dans les traités moyenâgeux — encore répandus malgré les triomphes de l'empirisme et du transformisme — et qui existent, assure-t-on, au ciel de notre âme, en dehors de la matière à laquelle elles s'appliquent.

Il est évident que nos ancêtres ont perçu dès l'origine les diverses relations quantitatives. La trace en est visible encore dans les flexions qui expriment par exemple la catégorie du nombre, l'unité et la pluralité, demeurées dans toutes les langues indo-européennes, puis la dualité qui a disparu de beaucoup. Le nombre et, en général, tous les faits mathématiques semblent avoir été pour les yeux primitifs les plus apparents, ceux qu'il était le plus aisé d'abstraire, et l'on sait que l'humanité primordiale n'y a pas manqué et quels arithméticismes étranges a connus la pensée à ses débuts. Le pythagorisme n'a été que l'explosion tardive de cette faculté ou plutôt facilité organique de notre race à discerner le nombre entre tous les faits matériels, à en constituer la substance

même des choses. Les variations phonétiques qui caractérisent la dualité nous permettent de croire qu'à l'origine non seulement la monade, mais encore les triades et toutes les combinaisons mystérieuses que la superstition nous a laissées, les heptades et les ennéades en particulier qui jouent un si grand rôle dans la mythologie, ont eu leurs flexions particulières, éliminées peu à peu au cours des siècles. La catégorie de grandeur et de mesure a dû être également une des premières dissociées dans le migma cosmique. Mais nous n'avons aucune idée des augmentatifs et des diminutifs que comportait la langue primitive et dont certains idiomes ont gardé le génie encore à l'heure présente. Les uns enflent les concepts, les magnifient avec des séries de flexions qui nous font voir les yeux grossissants jusqu'à déborder par l'infiniment grand; d'autres se plaisent à les rapetisser, ont des procédés miraculeux pour amoindrir jusqu'à l'infiniment petit. Nous pourrions, si un vestige quelconque était découvert, dans les contractions les plus archaïques que nous possédons, de ces diminutifs ou augmentatifs originaires, pressentir la solution que les pensées, neuves encore, donnaient aux questions de l'infini et de l'indéfini, mais ici les ténèbres nous enveloppent.

La catégorie de l'espace est une de celles qui se sont constituées dans les esprits, librement ouverts aux rythmes, presque en même temps que le nombre et la grandeur. Selon toute probabilité, purement empirique au début, on pourrait dire matérielle, cette catégorie s'est abstraite peu à peu dans la pensée humaine, a donné lieu à des variations phonétiques qui ont permis de rendre les relations multiples des êtres considérés au point de vue spatial, telles que la proximité ou l'éloignement. M. Paul Regnaud n'est pas loin de croire que ce fut là l'initiale catégorie, car il dérive tout des démonstratifs, marquant la distinction du sujet et de l'objet, celui-ci, celui-là, démonstratifs au sein desquels se seraient produites les dissociations phonétiques et sémantiques qui devaient donner naissance aux qualificatifs, les choses brillantes, les choses mouvantes, etc. Quoi qu'il en soit de cette théorie, la vision de nos ancêtres semble avoir été dès les premiers temps spatiale. L'intuition leur a révélé d'abord dans les choses cosmiques, que leurs constructions verbales essayaient de rendre bien lourdement sans doute, les propriétés de nombre, de forme et de grandeur. Qu'ils aient taillé arbitrairement dans les faits mathématiques et déterminé de faux concepts dans chacun de ces ordres, c'est ce que nous laissent supposer les aberrations encore perceptibles çà et là dans le chaos fuligineux des mythes.

Une catégorie qui n'a rien de commun avec les précédentes et qui paraît subsidiaire, oiseuse même, tellement il serait aisé de s'en passer est celle du genre et pourtant elle a pris une si grande extension qu'elle est universelle, à l'égal de celle du nombre par exemple. Le masculin et le féminin sont exprimés dans toutes les langues par des flexions distinctes, au même titre que l'unité et la pluralité. Il y a là un cas de psychologie primitive assez curieux. Pourquoi la *sexualité* a-t-elle pris aux yeux de nos ancêtres une importance aussi grande que la numération, la spatialité ou telle autre relation physique? Il est malaisé à la linguistique, étant donnée la qualité des matériaux dont elle dispose, dénaturés par une longue série de siècles de contractions, de résoudre cette difficulté. Toujours est-il qu'à l'instar des principes mâle et femelle de qui l'union perpétue les races, les groupes cosmiques dont le langage s'efforçait alors de reproduire les enchevêtrements modaux se sont différenciés en masculins et féminins et il semble qu'un genre intermédiaire, plus voisin du masculin que du féminin se soit constitué dès l'origine, le neutre, correspondant à l'on ne sait quelle hantise que l'hermaphrodite des Grecs devait matérialiser plus tard. Nos idiomes modernes se sont pliés à cette catégorie plutôt bizarre qui visiblement est une superfétation n'ayant pas même, sauf pour quelques cas très rares, la base physique qui a permis de créer les lois numériques ou spatiales. Telle langue actuelle, l'anglais par exemple, classe tout ce qui est insexué dans le neutre et n'admet à la dignité de masculin ou de féminin que ce qui l'est, de toute réalité. Telle autre, le français en particulier, n'a que deux genres et est contraint de classer les choses nécessairement insexuées, tant concrètes qu'abstraites, suivant des analogies si invraisemblables que la raison s'effare. Savoir pourquoi le genre fut étendu à tous les mots et ce qui permit d'établir la liste, face à face, des mâles et de femelles avec la transaction du neutre est une de ces énigmes que notre mentalité moderne ne peut résoudre après tant d'autres. Elle nous permet seulement de soupçonner le désordre qui a présidé au débrouillement de toutes ces catégories dont l'ensemble devait constituer plus tard, aux yeux des kantiens, l'intellect immuable de l'humanité, la Raison-Révélation. Les mots, aussi loin qu'on remonte, portent la trace de la sexualité à côté de celle du nombre. La subsomption ne viendra que beaucoup plus tard.

Non moins curieuse est l'élaboration d'une autre forme logique prétendue universelle, qui très hypothétique à l'origine, autant peut-être que la sexualité, a fini par conquérir une place prépon-

dérante dans la liste des catégories que nous appliquons présentement au cosmos, est devenue partie intégrante de notre substance intellectuelle et suffit même à définir la raison avec le principe d'identité : je veux parler de la causalité, dont les débuts sont si troubles. L'univers a peut-être été conçu par un anthropomorphisme naïf à l'instar de nous-mêmes comme un ensemble de volontés mystérieuses se manifestant au dehors par des actes soit isolés, soit continus. Ces points d'arrêt dans la fluidité cosmique, que nous n'apercevions qu'à travers la catégorie abstraite de la quantité, comme des choses presque détachées de la matière, simplement nombrées et situées, se révèlent à nous sous la forme de concrétions. Tout un polythéisme d'énergies analogues à ce que nous sentons en nous-mêmes, bouillonne en ces centres de convergence que l'homme s'efforçait dès lors de rendre par des mots adéquats, contenant le tout du réel. On ne saurait dire dans quelles rafales de folie s'est constituée la catégorie de causalité, au milieu de quelles aberrations l'agent s'est distingué de l'acte.

La pensée primitive a-t-elle vu dans l'action quelque chose de substantiel ou bien phénoménalité pure, a-t-elle cru ou non aux recommencements identiques? Tout ce que les formes les plus archaïques de conjugaisons ou de déclinaisons nous laissent entrevoir, c'est qu'il y eut d'assez bonne heure dissociation de l'agent et de l'acte qu'il accomplit, sans qu'on eût pu discerner l'activité immanente ou transitive.

Le travail de dissolution s'applique d'abord à l'agent. Des variations phonétiques indiquèrent s'il était lui-même agissant ou s'il se contentait de subir l'action : de là les flexions du passif à côté de celles de l'actif. D'autres, assez voisines des formes passives servirent à marquer le retour de l'action sur elle-même, l'attribution de l'acte à l'agent : ce fut le réfléchi ou le moyen. L'analyse ne s'arrêta pas là. La réciprocité dut s'exprimer par des flexions particulières, car l'action d'un agent peut aller à un autre et revenir identique ou correspondante à son point de départ. La répétition de l'acte, liée au problème des recommencements, sa continuité même formèrent des *voix* nouvelles, à côté de l'actif et du passif. Les fréquentatifs de certaines langues en sont les vestiges et bien d'autres que nous ne soupçonnons pas. Le même travail de dissolution fut opéré sur l'acte, détaché et extériorisé, indépendant de notre volonté agissante. Prolongé l'acte peut s'appeler situation et toutes les choses physiques, les points fixes discernés par le langage primordial, répondaient à cette définition, pouvaient être prises pour les émanations soit muables, soit fixes, du polythéisme

dont l'imagination des hommes avait peuplé le cosmos. Les plus archaïques déclinaisons nous donnent huit *cas*, entendons par là huit modalités suivant lesquelles l'acte peut être considéré par rapport à l'agent. Il y en eut sans doute d'innombrables ainsi que les voix, indiquant les modalités de l'agent par rapport à l'acte, mais l'appareil compliqué de la pensée des premiers hommes qu'aucune déclinaison ou conjugaison régulières ne contenait d'ailleurs et qui faisait éclater tous les cadres a dû avec le temps se simplifier étrangement. Pris en lui-même, indistinct et flottant, sans relation quelconque, l'acte ou la chose, ce qui est tout un, prend une forme particulière qu'on appelle nominatif. L'appel à cet acte ou à cette chose se traduira par une différenciation minime qui suffit cependant pour constituer le vocatif. La direction de l'acte donne lieu à trois flexions, dirait M. Brugmann, à trois variations phonétiques dirait M. Regnaud ; si on le considère en arrière et provenant de l'agent, ce sera l'ablatif ou le génitif ; en avant et s'éloignant de lui l'accusatif. Le débrouillement de la causalité, si confus qu'il ait été pour la pensée primitive a permis de reconnaître cependant dans tout acte le pour quoi et le pour qui, datif ; le comment, causatif ou instrumental. Enfin l'acte est considéré au point de vue spatial : locatif. Mille autres modalités ont dû sans doute avant la régularisation de toutes les déclinaisons par les lois de l'analogie, se traduire par des variations frémissantes, mais l'usure des siècles a fait disparaître tout cela. Les déclinaisons elles-mêmes se rappetissent : on voit deux cas, le génitif et le datif, s'enrichir de ce que perdent les autres. La catégorie de la causalité ne connaît plus les nuances et les frissons de jadis quand elle était encore au contact des rythmes. Elle s'est durcie, en s'éloignant de plus en plus de la nature et en même temps clarifiée, simplifiée, car toute logification est spiritualisation, donc source d'irréalité, dès qu'elle prétend s'appliquer à la vie.

La répétition et la continuité qui sûrement ont été rendues par des formes distinctes dans le langage primordial, nous montrent qu'une catégorie nouvelle s'est instituée dès lors, d'après on ne sait quelles matérialités, celle du temps. Elle s'applique aussitôt à l'action et se subdivise avec une souplesse que la catégorie de l'espace n'a pas acquise. Tandis que la proximité et l'éloignement sont à peu près les seules distinctions spatiales que la vision de nos ancêtres semble avoir connues, l'antériorité et la postériorité, distinctions temporelles initiales, admettent les nuances les plus subtiles et parfois les plus folles. Je ne veux pas démonter ici, au point de vue du temps, le mécanisme si délicat du verbe grec, le

plus parfait de toute la famille, semble-t-il. On s'émerveillerait à noter dans tous les modes, aussi bien celui de l'affirmation ou négation pure et simple, l'indicatif, que celui du commandement ou même du désir, l'impératif ou l'optatif, ou celui des relativités multiples qu'implique le subjonctif, les incroyables variations phonétiques que l'idée du temps apporte à l'action. Le présent est unique, comme il convient. Sans cesse dans le devenir, il est un tout, si mouvant qu'on le suppose et ne saurait se diviser : c'est l'insécable à sa façon, l'atome protéen qui garde à travers les métamorphoses les plus disparates son identité mystérieuse. Mais le passé comme l'avenir sont des *lignes*, dans l'imagination des premiers hommes que les idées spatiales ont déjà corrompue. Tandis que le présent se meut sans fin, le passé s'accumule, forme une masse d'où l'on dégage de bizarres distinctions temporelles, de doubles prétérits ou parfaits, des imparfaits ou plus-que-parfaits. De même l'avenir que le présent déjà dévore, dont la masse se réduit sans cesse à mesure que l'acte se développe à ses dépens, s'amalgame avec quelque chose du passé pour former le futur antérieur, si voisin de cette modalité que tant d'idiomes ont supprimée par excès de simplicité, la conditionnalité. Y eut-il tout cela dans la pensée primitive? On ne peut en douter, ces nuances qui devaient plus tard s'ordonner en des systèmes définis de conjugaisons, s'y trouvaient forcément, confuses autant que l'on voudra. Le temps, matériel encore de même que la causalité, flottait dans le migma de l'action, que reproduisait le polysyllabisme des mots chargés encore de matière et de toutes les catégories cosmiques si fluides, si mal organisées sans doute et peut-être incohérentes.

Il y flottait, avec les autres modalités que nous retrouvons prodigieusement réduites dans la structure de nos conjugaisons, affirmation ou négation, nécessité, fatalité peut-être ou contingence, possibilité ou impossibilité, utilité ou nocibilité, doute ou ironie, que sais-je? Le mot où s'enchevêtraient toutes les modalités cosmiques a connu mille et mille variations phonétiques que nous soupçonnons à peine aujourd'hui. Il n'est plus demeuré que l'affirmation, l'ordre, le désir, parfois la conditionnalité, sans parler de ces dépendances indéfinissables qu'exprime le subjonctif, substitut sans doute de toutes les modalités disparues. Rien ne saurait nous rendre les vocables monstrueux qui contenaient tout cela, où l'abstraction s'ébauchait déjà parmi les concrétions complexes, comme ce lion dont parle Milton, issu à demi du limon, encore inorganique par le bas et rugissant par le haut.

Y eut-il un ordre dans le débrouillement d'un tel chaos? Les

catégories, pêle-mêle à l'origine dans le mot, reflet encore matériel de l'acte, se sont-elles dissociées chronologiquement, et peut-on, par la structure de nos langues les plus archaïques, en trouver le processus? On l'a tenté depuis longtemps et longtemps encore le problème exercera la sagacité de nos linguistes. Qu'il y ait eu évolution ou non, que l'œuvre de dissociation se soit faite soudain ou dans un temps plus ou moins long, toujours est-il, c'est là un fait, que l'entrelacement du début s'est dénoué en catégories ordonnées dans la pensée, et qu'un système très simplifié de conjugaisons et de déclinaisons a désormais enserré l'acte et toutes ses modalités. Et les constructions se succèdent. M. Paul Regnaud après les néo-grammairiens apporte la sienne, qui semble devoir ruiner, par l'idée féconde de transformisme qu'elle contient, celles qui avaient été exposées jusque-là. Mais si ingénieuses que soient ces déductions, elles pèchent, semble-t-il, toutes également sur un point, capital d'ailleurs : toutes font appel à la raison actuelle, celle d'après la distinction des éléments du discours, d'après l'explosion fuligineuse des mythes, d'après les discussions éristiques de la Grèce, autant d'étapes qui lui ont permis de dévier aussi loin que possible du réel. Toutes transportent dans ces débuts de langage, vacillations verbales jaillies au contact des miroitements cosmiques, le système de nos concepts modernes, usent des subterfuges que la pensée humaine a imaginés pour venir à bout de l'universelle fluidité, à peu près comme l'analyse mathématique s'est flattée de réduire l'incommensurable par le passage à l'infini, avec Newton et Leibnitz.

IV

M. Whitney, qui représente à ce propos la majorité des linguistes est bien absolu lorsque discutant sur la méthode à suivre en de telles constructions, il écrit : « Il faut étudier les forces que nous voyons en œuvre devant nous et observer comment elles agissent; puis les transporter dans le passé, à l'aide d'un raisonnement par analogie, en concluant des causes semblables aux effets semblables ». Et bien sévère, quand il ajoute : « Déclarer que les modes de formation des langues ont été autres dans les temps anciens que dans les temps modernes et qu'on ne peut inférer du présent au passé, devrait suffire à faire exclure du rang des linguistes l'auteur de la proposition[1] ».

1. *La vie du langage*, p. 151.

On peut répondre à M. Whitney qu'inférer du présent au passé, à la façon dont il l'entend, c'est confondre la cérébration adulte avec la cérébration puérile. La pensée de l'enfant, traversée par le frisson des rythmes, où s'entre-croisent et retentissent les mille catégories du cosmos qui est peut-être l'acosmie, nul ne saurait le dire, où le rêve pullule et déborde aux dépens de l'idéation précise, n'a rien de commun avec celle de l'homme fait, que l'éducation a rationalisée, où les catégories grammaticales et logiques se sont lentement cristallisées, où l'action s'ordonne suivant un système de lois incontestées, étouffe le rêve maladif. Il est donc d'une méthode extrêmement risquée de raisonner par analogie et d'assimiler les forces qui ont présidé à la formation des mots aux temps primitifs et celles qui s'exercent encore sous nos yeux. Une chose s'est constituée lentement à travers les âges par une série d'aberrations qu'il est très difficile de suivre, mais qui cependant se laissent entrevoir çà et là. On dirait les tronçons épars d'un serpent de folie entortillé dans les mentalités successives et finissant par accaparer la cervelle entière. Il s'agit du rationalisme. Vouloir rationaliser les débuts de la linguistique, c'est confondre les âges, prendre des enfants pour les vieillards que nous sommes, aux idées solidifiées, presque osseuses.

Il suffit de voir les linguistes à l'œuvre pour nous convaincre de l'impuissance radicale de la méthode préconisée par M. Whitney. S'il faut en croire M. Brugmann, l'homme aurait eu à l'origine le pouvoir stupéfiant de penser par des abstractions qui nous effarent encore aujourd'hui, ces racines contenant une idée sans détermination modale. Quand la cervelle se fut ainsi peuplée de tels fantômes verbaux, alors seulement elle songea, nous assure le maître des jeunes-grammairiens, à lui faire exprimer quelques relations, et pour arriver à ce résultat, elle joignit abstractions et abstractions, coagula les racines pronominales ou démonstratives avec les racines prédicatives. M. Whitney déjà nommé ne doute pas de la vérité absolue de cette théorie. Le principe d'Archimède n'est pas plus certifié suivant lui : « Le fondement de la doctrine des racines, c'est sa *nécessité logique* [1] ». Ce que le savant linguiste américain entend par ces derniers mots, ce sont les constructions plus qu'hypothétiques que l'école de Bopp a édifiées à la suite de Pânini et autres Hindous, reportant sans vraisemblance dans la série des temps et décomposant ce qui fut fondu et presque matériellement unifié dans la pensée primitive.

1. *Op. cit.*, p. 165.

M. Regnaud a ruiné à peu près la théorie des racines et l'on ne saurait après son ouvrage capital : *Éléments de grammaire comparée du grec et du latin* parler de ces ingrédients hypothétiques comme quelque chose de primitif. Il nous montre les contractions accomplissant leur œuvre depuis des siècles et rendant méconnaissables, après de fantastiques réductions, ces prétendus éléments premiers du langage dans notre race aryenne. Mais ici même le rationalisme n'abdique pas. M. Regnaud construit le cerveau primitif par anologie avec le cerveau moderne, pose à l'origine la distinction singulièrement abstraite de l'objectif et du subjectif. L'être pensant, déjà cartésien, se distingue de tout ce qui l'entoure, il dit, embrassant du geste l'univers : cela. Puis il dissocie dans le *genus generalissimum* « les qualités les plus apparentes qui deviennent autant de genres secondaires... Ces noms désignent empiriquement d'une manière à la fois individuelle et indistincte les objets par leur caractère générique principal ». Nous avons ici, dès les premiers tâtonnements de la pensée, le passage du particulier au général ou vice versa du général au particulier, une des opérations des plus compliquées de notre mentalité présente. Comment le verbe se dissocie du substantif, M. Regnaud nous le dit ensuite. Le verbe n'est autre chose que « le nom d'agent dont la forme implique les idées accessives de personne, de mode et de temps. *Lego* = moi liseur présentement ». Nous avons ainsi l'application de catégories abstraites, constituant la substance mentale de l'humanité, l'*intellectus ipse* dont parle Leibnitz et tout le rationalisme à sa suite, à des concepts que le caprice de l'homme a découpés dans le cosmos et discernés par le nom de leur qualité la plus apparente : jusqu'alors on s'était borné à les désigner par le geste, pour permettre l'échange de cérébration à cérébration.

De part et d'autre c'est donc le mécanisme intellectuel dont nous sommes pourvus — nul ne sait au juste de quelle façon et depuis quelle époque — que nous attribuons gratuitement à nos ancêtres. Rien de plus sujet à caution que le principe de la perennité de l'intellect. Affirmer l'identité des procédés actuels et de ceux qui ont permis à nos ancêtres aryens d'établir des distinctions dans la fluidité cosmique et de les exprimer par leurs mystérieux vocables, c'est méconnaître la psychologie puérile, la seule conforme à la nature parce qu'elle n'a pas encore été gâtée par le concept et plus encore par la prédication ou subsomption des concepts les uns dans les autres. L'enfant commence par des sensations étrangement troubles et de toute nécessité, pour les traduire, trouverait, si on ne lui jetait des mots tout faits, des agglu-

LE SYMPATHIQUE ET L'IDÉATION

Par rapport à notre sensibilité sensorielle le monde physique est vibration, et aussi mouvement au sens le plus réduit de translation dans l'espace; mais il est encore mouvement au sens entier du mot, ainsi il donne l'intensité, la forme, etc., etc. Entendu dans ce sens le mouvement n'est plus matière de sensibilité sensorielle; il est matière de pensée encore, et il est pris directement par la sensibilité sensitive ou affective, ou organique, comme la vibration est objet direct de la sensibilité sensorielle. C'est ce qu'on a voulu essayer d'établir dans les quelques pages qui suivent.

I. *L'accommodation*. La conscience de notre personnalité peut être sentie en état d'extension ou de rétraction. L'ensemble des idées et sentiments reçoit une atteinte par une nouvelle qui attriste, semble accru, facilité par une nouvelle qui réjouit. Ce sentiment de rétraction ou d'extension est dû à un affaiblissement ou à une augmentation de tonicité cérébrale perçue par l'intermédiaire de la sensibilité propre à la masse idéatrice, la sensibilité mentale ou intellectuelle. Si l'émotion provoquée par une idée est intense, elle dépasse l'effet de la sensibilité mentale, provoque l'émotion organique que subit le corps entier. La sensibilité mentale s'interpose, marque la satisfaction ou la gêne déterminée par l'idée dans la masse idéatrice; la modification corporelle, l'émotion proprement dite, est impuissante à marquer le sentiment d'extension ou de rétraction, le sens du sentiment, puisqu'il n'y a pas correspondance directe entre ce sentiment et les états vaso-moteurs; et l'on sait que la joie peut être aussi bien marquée par la vaso-constriction que par la vaso-dilatation. Si l'on est triste parce que l'on pleure, il s'ensuivrait que lorsque l'excès de joie fait pleurer, on serait triste; et par cette manière d'interpréter on serait amené à classer le rire comme une manifestation d'émotion sentimentale et de même l'impatience, ce qui ne se peut.

Une fois de plus la nécessité de reconnaître l'existence de la sensibilité mentale s'impose ici comme différenciatrice du ton sentimental. L'émotion corporelle correspond au ton quand elle n'est point trop intense; mais intense elle se révèle comme mécanisme compensateur, puisqu'en se développant elle atteint des états subjectivement opposés.

Cependant nous savons que l'idée est née dans le sentiment et peut-être cette constatation pourrait-elle concilier les théories dites « matérialistes » avec celles dites « intellectualistes ». L'émotion qui n'est

pas intense au point de provoquer ses états contraires est en correspondance normale avec le sens du sentiment provoqué par l'idée; il faut pour cela qu'il y ait antérieurement éducation parallèle entre l'émotion, le sentiment et l'idée. Il y a plus que parallélisme puisqu'en genèse les manifestations de la vie se compénètrent. L'idée et l'émotion sentimentale se compénètrent, la sensibilité sensitive joue dans le temps où joue la sensibilité sensorielle. La sensation est à la fois bulbaire, centrale et corticale comme le montrent la réaction corporelle graphiquement enregistrée pendant l'exercice du sens, et plus encore les réactions répondant aux excitations périphériques du sens chez l'animal décérébré. Le fait extérieur qui éduque la sensibilité sensorielle, éduque en même temps la sensibilité sensitive.

« Il y a entre l'homme et la nature, a dit un philosophe en veine de poésie, une harmonie secrète, inexplicable; les aspects du monde visible ont une correspondance merveilleuse avec les impressions et les mouvements du monde extérieur. La hauteur étonne, la profondeur attriste, l'immensité transporte, les formes aiguës, échancrées, escarpées rappellent à l'âme les combats déchirants de la passion et du chagrin; les formes molles et arrondies inspirent une meilleure rêverie ou une douce sérénité, l'uniformité d'un plan trop prolongé endort les mouvements de l'âme et la plonge dans une contemplation languissante ». Retranchons de cette phrase le lyrisme littéraire qui la conduit, le fonds n'en reste pas moins vrai. Le parallélisme qu'elle relate n'est pas inexplicable; il serait inexplicable qu'il ne fût pas. Posons encore : par rapport à notre sensibilité affective le monde extérieur est chimisme et mouvement, comme il est vibration par rapport à notre sensibilité sensorielle et la sensibilité affective est prenante du mouvement qui est la donnée objective de notre sentimentalité.

Dans le monde organique, ainsi que dans l'inorganique, le mouvement peut être considéré comme le résultat de la vibration. Mouvement ne signifie pas seulement translation dans l'espace, mais au sens absolu du mot : intensité, vitesse, etc., dans le moment où elles se produisent et toute forme d'objet, résultat passé de mouvement jadis effectif. Dire que ces choses n'existent que pour nous, ce serait nier l'activité mondiale; ce qui n'existe que pour nous, ce sont les notions abstraites que nous en tirons comme celles de direction, distance, etc.

Le problème qui nous occupe est celui-ci : comment l'organisme appréhende-t-il le mouvement extérieur? Nous pensons que c'est par le système sympathique : comme il est indéniable que ce système est en rapport avec l'activité biochimique et que la sensibilité sensorielle est en rapport avec la vibration, il sera significatif pour nous tout à l'heure de savoir que la sensibilité tactile est aussi en rapport avec le mouvement, nous en déduirons qu'il participe plus immédiatement à la compréhension.

Pour saisir le concours réciproque du système nerveux et sympa-

thique, dans l'idéation, il faut se rendre compte de leur intime union fonctionnelle. Anatomiquement, le système nerveux sympathique est très réduit par rapport au système cérébro-spinal, mais physiologiquement sa part d'action envahit celle du système nerveux proprement dit et la réduit comme limite propre à la spécificité périphérique. La plus forte preuve que l'on puisse donner de l'omni-importance du champ sympathique est qu'il n'existe point de centre spécial de ce système[1] ! Si de bonnes raisons plaident pour lui reconnaître comme centre la région bulbo-médullaire, de non moins bonnes pourraient nous obliger à reconnaître que les centres d'association sont aussi, comme incitateurs, centres du sympathique.

La conception moderne de la métamérie éclaire les rapports qui existent entre la vie animale et végétative; la classique opposition de Bichat n'a plus que des limites indécises. « La partie réellement fondamentale du système nerveux de la métamère est dans les ganglions du grand sympathique. Du ganglion vertébral partent des rameaux qui vont aux viscères et qui, suivant les vaisseaux partout où ils pénètrent, atteignent tout le champ de la métamère : c'est l'origine du système végétatif. Du côté de l'intestin (et gros viscères), ces rameaux restent isolés. Du côté de la peau et des muscles, ces rameaux sont bien doublés par d'autres qui les longent et qui représenteront la sensibilité consciente et le mouvement volontaire : c'est l'origine du système animal. Leurs origines sont distinctes de celles des précédentes et sont dans les ganglions spinaux et la substance grise de la moelle épinière. Ils accompagnent les rameaux sympathiques (comme leur volume devient prépondérant, on dit ordinairement qu'ils sont accompagnés par eux) dans la myomère et la dermatomère. Ce sont eux qui, par rapport aux autres, forment un système différencié, surajouté et de perfectionnement. Ils assument la fonction de la vie extérieure et n'ont de ce fait rien à voir avec les viscères, organes de nutrition, tandis que l'inverse n'est pas[2]. » La métamérie radiculaire est nettement accusée; chaque paire nerveuse reproduit les paires nerveuses situées au-dessus et au-dessous; la métamérie spinale ne rappelle plus que vaguement celle dite radiculaire. « Les segments médullaires primitivement indépendants (dans l'évolution tant phylogénique qu'ontogénique) se sont mutuellement compénétrés par leurs éléments exogènes, endogènes et d'association, de manière à se solidariser pour des fonctions d'ensemble plus étendues, plus précises, et plus parfaites, substituées à leurs fonctions uniformes et rudimentaires; et plus nous nous élèverons dans les structures superposées du système nerveux, plus il en sera ainsi[3]. » De sorte que la métamérie dite cranienne sera

1. François-Franck, art. GRAND SYMPATHIQUE, in *Dictionnaire encyclop. des sc. méd.*
2. J.-P. Morat, Fonction d'innervation, in *Traité de physiologie de Morat et Doyon*, 1902, p. 158.
3. *Idem*, p. 151.

encore plus vague que les deux précédentes. Le trijumeau se rapproche de la paire rachidienne, seul des nerfs craniens dont la classification en nerfs dorsaux et ventraux est tout artificielle. A vrai dire pour le crâne, ce n'est que par simple fiction que l'on peut parler de paire nerveuse et de métamérie; elle n'existe que dans la plus complète asymétrie et pour les nerfs comme l'olfactif, l'optique et l'auditif, elle n'existe plus. Mais les dispositions morphologiques ne sauraient atteindre la constitution fondamentale qui, dès lors, reste la même que précédemment pour la métamère vraie. Dans la partie cranienne du système nerveux nous devons retrouver les mêmes éléments et la même réciprocité d'échange entre ceux-ci vu le caractère fonctionnellement homogène et cyclique de l'ensemble du système. Ici l'élément dit conscient est prédominant par sa masse, mais sa partie fondamentale demeure toujours dans le grand sympathique représentée par la branche cervicale de cet appareil. Les connexions des oculo-moteurs, de l'hypoglosse, de facial avec lui font de ces nerfs des représentants indirects mais réels du sympathique; de même le glosso-pharyngien et et le pneumo-gastrique par leurs fonctions vaso-motrices et sécrétoires, de même encore le facial par ses connexions avec le trijumeau, lequel peut être notoirement considéré comme une annexe du sympathique cervical puisque l'excitation de ses origines produit les mêmes effets moteurs que l'excitation de ce dernier.

Les nerfs craniens, en connexion avec le sympathique cervical, peuvent, après la résection de celui-ci, remplir par récurrence les fonctions qu'il remplissait [1]. Ceux des nerfs craniens qui sont à fonction uniquement sensorielle, paraissent échapper au système de la vie végétative et rompre avec la constitution métamérique, y sont reliés par le centre. La sensation sensorielle est par la sensibilité affective, vérité contrôlée par son corollaire : la vie de relation est conditionnée par la vie végétative. Le plaisir et la douleur ne se distinguent point de la sensation; mais ces phénomènes ne sont que la réaction de la sensibilité affective à l'excitation sensorielle. La sensibilité affective, qui est intimement constituée par le système végétatif, provoquée par la vibration spécifique extérieure y répond par la sensation. La doctrine toute récente qui refuse d'attribuer à chaque forme de la sensibilité générale des voies de conduction différenciées dès la moelle [1] et qui nie la spécificité absolue de chacune de ces formes, donnerait un

1. Comment s'expliquer autrement que la résection de ce nerf, qui accommode comme l'on sait la vision à la distance, peut quelquefois n'avoir aucun effet sur le pouvoir d'accommodation (voyez H. Herbert, *Le sympathique cervical*, thèse de Paris, 1900)? W. Nicati va jusqu'à prétendre que le nerf sympathique n'a aucun fait sensible dans l'acte de l'accommodation (*La paralysie du sympathique cervical*, thèse de Zurich, 1873). Très rarement cette même résection produit les troubles trophiques du cristallin; il faut donc que les filets innervant le cristallin s'anastomosent avec les filets d'autres nerfs, et que ceux-ci par l'intermédiaire du centre, remplissent la fonction qui semblait dévolue au système périphérique végétatif.

appui considérable à l'hypothèse de la sensibilité affective constitutive de la sensation.

Toutes les explications des phénomènes de l'intelligence qui ne tiendraient point compte suffisamment des manifestations du système sympathique sous le prétexte qu'il est un substratum trop lointain du fait de l'idéation, sont condamnées à être très incomplètes ou à se perdre dans l'abstrait. — Le système nerveux périphérique qui est transmetteur des vibrations extérieures ne peut être en même temps leur appréciateur; il ne peut non plus être jugé dans ses manifestations par un système qui lui serait totalement différent; il faudrait que celui-ci fût à la fois uni et différencié, c'est le cas du sympathique vis-à-vis du système nerveux proprement dit. L'intensité de l'excitation fait sortir la sensation sensorielle de son apparente neutralité sensitive pour provoquer l'état de plaisir et de douleur. L'intensité qui ne se distingue point subjectivement de la sensation est due à une infinité de causes extérieures faisant varier la sensation et pouvant être considérée comme provoquée par le mouvement extérieur au sens absolu reconnu tantôt à ce mot. Un des rôles évidents du sympathique est de disposer les appareils spéciaux qu'il commande à la périphérie et qui sont annexés aux appareils sensoriels, de manière que l'intensité soit suffisante et ne nuise point; d'une façon générale, il joue le rôle d'accommodateur entre les conditions de la vie et celles selon lesquelles les choses extérieures se présentent à nous. On ne doit donc plus s'étonner de voir ce même système apprécier la vibration et accommoder la vitalité aux phénomènes moteurs et chimiques, matière du monde.

Moins l'accommodation est spécialisée, plus elle est essentielle mais vague comme notion; ainsi l'accommodation qui accompagne les faits de la vie végétative concernant l'assimilation nutritive; elle n'apporte aucune notion claire à l'intelligence; il paraîtrait presque inutile de la mentionner ici, si ce n'était pour rappeler son essentialité et les correspondances futures qu'elle devra entretenir avec toutes les manifestations de la vie y compris l'intelligence. — Le type le plus simple, du moins le mieux connu d'accommodation, pouvant schématiser tous les autres est celui de la vision. En excitant le sympathique cervical du chien on a pu constater que cette excitation provoquait l'aplatissement du cristallin qui s'accommodait ainsi pour la vision éloignée; on sait que l'oculo-moteur commun en agissant inversement sur le muscle ciliaire produit la convexité du cristallin, cela concerne l'accommodation à la distance; celle à l'intensité se règle par l'intermédiaire de la pupille; l'une et l'autre bien que dissociées par leurs voies centripètes, s'associent fonctionnellement et ainsi lorsque dans l'obscurité nous imaginons voir un objet plus ou moins éloigné de nous, l'iris se

1. Bechterew, *Les voies de conduction du cerveau et de la moelle*, 1900, p. 183 et suiv. Voyez aussi E. Long, *Les voies centrales de la sensibilité générale*, thèse de Paris, 1899.

dilate ou se contracte. Quand je fixe un objet par l'imagination, dans l'obscurité, le réflexe d'accommodation à la distance semblerait seul devoir jouer, celui de l'intensité joue parce qu'il est fonctionnellement lié à l'autre. Supposons que nous fixons l'un après l'autre deux objets situés à des distances différentes, éclairés par un éclairage uniforme, la couleur de l'objet plus éloigné sera moins intense d'où jeu compensateur du réflexe iridien. Ce fait prouve que toute accommodation se ramène au type de l'intensité. — L'oreille dans ses fonctions auditives n'a qu'un seul mode d'accommodation pour l'intensité et la distance; l'objet que nous voyons n'est que rarement producteur de lumière; il reçoit presque toujours son éclairage d'un foyer fixe étranger à lui; la gradation de l'intensité de ses couleurs produite par la distance et que nous venons de signaler est généralement très peu appréciable; mais l'intensité de la lumière émanant d'un foyer fixe ne varie pas avec la distance de l'objet que nous suivons du regard, d'où la nécessité de deux réflexes accommodateurs distincts pour la vision; mais le son émanant de l'objet sonore varie d'une façon très appréciable avec la distance de cet objet, aussi la même accommodation auditive suffit-elle pour l'intensité et la distance.

L'oreille n'est pas destinée qu'aux seules fonctions auditives. Les canaux demi-circulaires et le vestibule analysent des excitations autres que celles provoquées par la seule vibration sonore. Suivant M. P. Bonnier l'appareil auditif jouerait le rôle d'un manomètre nous indiquant à la fois la pression du milieu extérieur (fonction baresthésique) et la pression artérielle (fonction manœsthésique). D'origine interne ou externe la pression aura pour effet de déterminer une pression conséquente sur le liquide labyrinthique devant être appréciée par l'organisme. Cette pression peut devenir périodique ou rythmée et procurer ainsi encore un genre distinct d'impression (fonction seisesthésique); l'impression de trépidation (fonction sismesthésique) peut aussi se distinguer des précédentes bien qu'elle en participe. Ces fonctions exigent évidemment des réflexes accommodateurs, car si les variations qu'elles sont chargées d'indiquer dépassent une moyenne supportée par l'organisme, celui-ci sera en danger si aucune accommodation n'intervient. Or le jeu de l'accommodation est si intimement lié à ces fonctions qu'on pourrait le dire leur but; cela est surtout apparent avec les fonctions baresthésiques. « La tension vasculaire et la capacité de fixation respiratoire augmentent avec la pression extérieure et varient avec elle; le rythme circulatoire et respiratoire varie en sens inverse de la pression extérieure. Aucun appareil périphérique ou interne ne semble plus approprié que le labyrinthe à l'exercice de la vigilance sensorielle indispensable à la régulation réflexe de ces importantes fonctions... La décompression brusque trahit et surprend l'effort réflexe de tension vasculaire et le jeu compensateur de l'appareil labyrinthique... L'appareil circulatoire *accommodé* en quelque sorte pour le milieu de forte pression, répon-

dait à la pression centripète par une pression centrifuge correspondante, et quand la première cesse brusquement, la pression centrifuge qui ne peut céder aussi rapidement détermine des hémorragies de tout siège, indépendamment des réflexes bulbaires qui peuvent être mortels [1] ». Le jeu de l'appareil labyrinthique consiste en une régulation vaso-motrice et les changements que celle-ci nécessite peuvent être considérés comme avertisseur de la pression extérieure; ils le seront aussi pour la pression intérieure, les fonctions manœsthésiques étant à l'égard des précédentes comme l'inverse de ce jeu accommodateur. Il serait plus malaisé de faire ressortir les rapports des fonctions seisesthésiques et sismesthésiques avec l'accommodation, car ces fonctions n'excitent qu'à l'état de trace, les dernières surtout; elles ne sont pleinement développées que chez les espèces animales privées de l'audition cochléaire, telle l'araignée par exemple chez laquelle le sens de la trépidation atteint une perfection si grande que longtemps on a cru cet animal jouissant de l'audition proprement dite.

Pour le sens de l'odorat, le sympathique et le trijumeau activent des réflexes vaso-moteurs et sécrétoires répondant aux excitations des odeurs, amplifiant l'action des unes, défendant la muqueuse olfactive contre les autres, en un mot accommodant l'organe à l'excitant; et il en est de même pour le sens du goût qui est accommodé à ses excitations spécifiques par l'intermédiaire du sympathique et de ses dépendances bulbaires.

Comment s'exerce l'accommodation avec la sensibilité tactile et générale? Nous simplifierons beaucoup la question en essayant de tirer quelques considérations générales sur les faits d'accommodation que nous venons de passer en revue. — Tous les phénomènes qui mécanisent ces faits appartiennent à la fonction motrice, qu'ils s'accomplissent par une action soit sur le muscle, soit sur la glande.

Une sensation sensorielle détermine un état de tonicité musculaire correspondant. Plus l'intensité de la sensation augmente, plus la réaction dynamométrique de nos muscles marque un chiffre élevé. On montre à un sujet hyperexcitable un disque rouge et on constate au dynamomètre un chiffre qui s'élèvera aussitôt si le disque vient à être mis en mouvement, et cela même en faisant mouvoir le disque derrière un écran percé d'un trou, par lequel une partie du disque est seule visible ce qui empêche ainsi de voir s'il a été mis en mouvement [2]; il en résulte une sensation plus intense, le mouvement extérieur a été senti davantage par la possibilité intérieure du mouvement : le muscle. Les réflexes d'accommodation pour les sensations sensorielles ne sont autres que des mouvements intérieurs répondant à des mouvements extérieurs. Ajoutons que pour les sensations des organes sensoriels à conduction différenciée, le type de l'accommodation est basé sur un système double en ce sens que le nerf présidant à la tension n'est pas

1. Pierre Bonnier, *L'oreille*, t. III, p. 51.
2. Féré, *Sensation et Mouvement*, 1900, p. 90. Paris, F. Alcan.

le même que celui présidant au relâchement et cela même lorsqu'un muscle comme le ciliaire régit seul un appareil accommodateur. Les mouvements extérieurs qui nous arrivent avec les sensations sensorielles sont très divers; il n'en est plus ainsi avec la sensibilité tactile et ses dépendances; pour elle, sauf pour la sensibilité thermique, le mouvement extérieur se présente sous la forme la plus simple de translation dans l'espace.

La sensibilité musculaire joue vis-à-vis des autres sensibilités le rôle d'accommodateur; elle est parfaitement dissociable. Entre le jeu de l'iris qui se contracte par l'effet de la lumière intense et le mouvement de retrait du bras pour éviter une pression trop forte sur la main, il n'y a aucune différence essentielle. L'excitation viendrait-elle à dépasser la capacité d'accommodation dans l'un et l'autre cas, la sensation de douleur surgit. Par le sens musculaire, la sensibilité générale devient aussi bien « sens de l'espace » que les organes sensoriels avec le concours de leurs appareils d'accommodation. Si l'accommodation à la sensibilité générale peut être ramenée à celle des autres sensibilités sensorielles, il faut reconnaître qu'elle devient plus que celle-ci, et avec une souplesse de ressources infiniment plus variées, tributaire de la volonté et donc, plus voisine du fait intellectuel. Cette accommodation n'est point établie sur le type de dualité constatée tantôt, d'où il s'ensuit qu'elle est prenante de l'excitation avec une bien plus grande finesse de transition entre états. L'anatomie clinique nous montre le mouvement intérieur entrant dans l'appréciation des sensations de la sensibilité générale à un degré que nous ne soupçonnions pas, elle nous apprend qu'à la suite de certaines lésions corticales intéressant des sensations en rapport avec l'exécution des mouvements volontaires, le malade cesse d'apprécier les variations qualitatives de ces sensations pour ne plus conserver que la perception de la sensibilité brute. La motricité accompagnant la sensibilité tactile avant d'être acquise comme mouvement volontaire était incitée à la manière du réflexe, et c'est dans cette incitation qu'il faut voir le jeu primitif de l'accommodation involontaire et inconscient. Ce jeu est lié à la sentimentalité d'une manière très apparente, n'aurions-nous pour nous en convaincre que les riches gammes d'adjectifs dans le langage parlé, correspondant à la multiple diversité des impressions cutanées et le jeu révélateur de la mimique. L'état sentimental éveillé par l'impression périphérique, tactile, visuelle, etc., est varié parce qu'il se modifie suivant les manières dont l'impression nous arrive, suivant ses variations dynamiques, marquées par les différentes accommodations.

Que le fait de l'accommodation corresponde à un sentiment, cela est évident; mais rien ne prouve qu'il provoque ce sentiment. Ainsi il n'est pas douteux que l'état de tristesse qui nous envahit les jours de pluie, corresponde à une dilatation pupillaire due à un affaiblissement de la lumière; la fonction barestbésique de l'oreille réagit également dans ce cas par les vaso-constricteurs, et peut-être d'autres états

d'accommodation correspondent aussi à l'état du temps, mais expliquer par eux l'état de la tristesse semble une prétention dénuée de tout fondement. Je crois qu'on peut cependant le tenter. — Sans doute les faits mental, sentimental et psychique sont dissociables à l'analyse et se manifestent quelquefois très voisins de la dissociation, mais il est bien vrai que l'idée est dans la mesure qu'elle est à la fois mentale, sentimentale et psychique. Nous pouvons constater sa richesse de variété sentimentale à toute idée que suscite un état émotif. A cette question « comment l'idée éveille-t-elle l'émotivité? » nous avons répondu en reconnaissant que l'émotivité peut se diviser en deux états apparemment opposables, l'état de tristesse et l'état de joie, que l'un correspond à un sentiment d'extension du moi, l'autre à un sentiment de rétraction; ces sentiments, comme ils sont cérébralement par la réaction de la masse d'idées acquises, sont aussi organiquement. L'état de gêne ou de plaisir qui accompagne les premières manifestations de la motilité sont la donnée intérieure très réduite des états sentimentaux qui se présentent plus tard dans l'idéation avec la richesse que l'on sait; en reconnaissant que nos besoins, appétits et tendances organiques aient développé la donnée primitive, celle-ci se sera accrue en quantité mais nullement en qualité. Elle sera éduquée qualitativement par les variations que la vibration subit à l'extérieur provoquant des mouvements intérieurs variés; la sentimentalité s'éduquerait donc comme la mentalité.

Il faudrait pour cela que la donnée motricité extérieure eût une adaptation aussi spéciale et stricte que la donnée vibration trouve dans les appareils sensoriels, tandis que les mouvements d'accommodation ne sont point indépendants et d'effet affectif précis; cet effet se confond avec l'impression vague de la vaso-motricité. Cet argument ne saurait prévaloir contre notre hypothèse, car il repose sur une erreur assez généralement répandue. La vaso-motricité accompagne, il est vrai, le réflexe accommodateur; cela est même le phénomène affectif de ce fait le plus évident à la conscience, mais elle ne se subordonne pas à lui. Nous ne pouvons le prouver pour tous les faits d'accommodation que nous avons constatés; la physiologie ne reconnaît comme tels que les seuls réflexes auditifs et visuels, mais parmi ceux-ci le réflexe pupillaire a fait l'objet de nombreuses études et c'est à lui que nous avons recours. Les arguments qui peuvent être évoqués contre la subordination des variations pupillaires aux variations circulatoires ne sont sans doute pas les mêmes que pour les autres faits d'accommodation, mais le réflexe pupillaire ne saurait différer des autres pour une circonstance aussi importante. De ces arguments « pour ne rappeler que les principaux, on dira que la dilatation pupillaire produite par l'excitation du sympathique cervical ou par voie réflexe, n'affecte aucun rapport de concordance avec le resserrement des vaisseaux, qu'elle le précède, qu'elle disparaît avant que les vaisseaux ne soient relâchés; on ajoutera que l'irido-dilatateur s'obtient après la mort par hémor-

ragie; enfin on citera l'expérience qui consiste à obtenir isolément l'irido-dilatation par l'excitation de la branche anastomotique entre le premier ganglion cervical et le ganglion de Gasser, sans aucune modification vaso-motrice, expérience qui est réversible en ce sens que l'excitation du sympathique cervical, après la section du filet sympathico-gassérien, produit le resserrement des vaisseaux sans aucun effet pupillaire[1] ».

D'autres objections peuvent être présentées. La peinture et la musique nous donnent l'illusion de sensations réelles qui dans la réalité sont accompagnées de réflexes accommodateurs, je veux dire des sensations dont l'intensité vibratoire varie, sous l'effet du mouvement; et de cette illusion s'animent des sentiments : ainsi des fuites de lignes vers un horizon brumeux, le *finale* d'un morceau en intensité décroissante, etc. Mais cela ne prouve pas un lien causalité entre le mouvement d'accommodation et le sentiment. Ce sentiment, dira-t-on, est provoqué sans l'action effective du jeu réflexe; il y a seulement une coïncidence entre la nature de tel sentiment et celui qui eût été provoqué par la réalité et précédé dans ce cas d'une accommodation. On fera remarquer aussi que les mouvements d'accommodation, sauf ceux devenus postérieurement tributaires de la volonté, se produisent encore après l'ablation du manteau, ils sont de mécanisme inférieur; on les considère comme de simples mouvements de défense et de protection; ils sont provoqués par des courants centrifuges prenant naissance dans les centres inférieurs; comment dès lors admettre leur participation à l'idéation?

A cela on répondra que le jeu des réflexes accommodateurs s'exerce sans doute après l'ablation des hémisphères, mais l'exercice de la pensée est capable de le faire jouer; il suffit de rappeler les mouvements qui se produisent dans l'iris lorsque par la pensée et dans l'obscurité on regarde un objet éloigné ou rapproché. Ramenant tous les mouvements accommodateurs au type du mouvement musculaire qui est lui-même l'accommodateur de la sensibilité tactile, il paraît difficile de nier leur participation, en tant qu'image, à l'idéation. Le sens musculaire nous paraît être le sens de la sentimentalité. Aux spécialistes conviendrait le soin de faire concorder ces remarques avec l'idée de l'autonomie fonctionnelle du muscle en regard du système nerveux proprement dit et les liens fonctionnels l'unissant au système sympathique, aussi avec les idées nouvelles sur l'anesthésie consécutive aux lésions de la zone motrice, et sur les voies centrales de la sensibilité générale non différenciées, enfin, avec cette constatation, que la sensibilité tactile, qui est apparemment sur le même pied que les autres modes de la sensibilité sensorielle, ne répond pas à l'excitation vibratoire mais bien au mouvement dans le sens de translation dans l'espace; les notions qu'il procure sont peu différenciées,

1. François-Franck, *Leçons sur les fonctions motrices du cerveau et sur l'épilepsie cérébrale*, 1887, p. 913.

mais elles sont néanmoins plus voisines de la pensée constituée que celles procurées par les vibrations; c'est ce que les localisations dévoilent puisque la sphère tactile sensitive motrice n'entrerait qu'accessoirement dans la composition de la zone postérieure d'association, tandis qu'elle contribue presque entièrement au développement de la zone antérieure, la plus élevée de toutes au point de vue intellectuel.

La constitution de l'intelligence s'opère, enserrée par son double procédé d'acquisition : la prenance de la vibration par la sensibilité sensorielle et la prenance du mouvement extérieur sous forme sensible par les sensibilités musculaire et affective. Les notions apportées par ce second moyen sont plus rapprochées de l'intelligence, c'est-à-dire du point où s'opère la transposition intérieure du fait sensitif en fait moteur puisqu'elles détiennent déjà l'expression affective de manifestation motrice extérieure.

La motricité extérieure et celle intérieure ne peuvent exister sans une correspondance dont le défaut serait de ruiner l'organisme. L'idée d'aide et de contrôle régulateur qu'opèrent les notions tirées de la motricité extérieure dans la constitution de la pensée concorde avec l'idée de la sentimentalité préparatrice de l'intelligence.

Remarquons encore que la prenance du mouvement extérieur, s'opérant comme la prenance de la vibration physique nous permet de considérer comme mimétique le mouvement intérieur activé par le mouvement extérieur. En vérité les mouvements intérieurs se font dans le sens opposé à la provocation, ils jouent en sens inverse, ils marquent réaction; ils s'opposent à un mouvement extérieur qui léserait l'organisme ou le compensent s'il est trop faible; ils marquent comme une intelligence si inférieure soit-elle. Ce point mérite toute notre attention; essayons de le commenter.

Je ne pense pas qu'on puisse encore douter de l'existence d'une sensibilité propre aux régions où s'opère le travail mental. Quand une représentation s'oppose à la masse acquise, il y a gêne et le jeu de la sensibilité mentale ou intellectuelle consiste à donner sentiment de cette gêne comme il donnerait sentiment de plaisir dans le cas contraire. La gène éveille les états d'attention et de volonté phénomènes qui sont des phases du développement de l'idéation, utilisant pour devenir effectifs des forces utilisées pendant le développement automatique. Sans l'action d'une sensibilité mentale, il serait impossible de concevoir le progrès; elle est comme une « intelligence sensitive » acceptant ou écartant ce qui convient à son travail à la constitution d'une intelligence vraiment intellectuelle. Mais, à la base, au-dessous de l' « intelligence sensitive », le fait que la sensibilité organique accepte ou refuse ce qui convient ou non au maintien de la vie végétative ou nerveuse, n'est-il pas identique? Le fait d'accommodation manque comme une « intelligence organique ». Entre le mouvement des fibres radiales de l'iris quand la lumière est trop

intense et l'acte très complexe d'ouvrir un « en-cas » pour se préserver de l'ardeur du soleil, il n'y a qu'une différence de complexité. Le mouvement d'accommodation commence l'intelligence, lui donne son sens. Cette intelligence de la vie végétative est-elle due à des réactions purement chimiques? on ne saurait le dire; le fait est qu'elle pourvoit par des mouvements appropriés à la défense et encore aux premiers besoins de l'organisme par des réflexes appropriés, tels sont tous les mouvements qui satisfont nos primitives tendances, le besoin de succion, de respirer, de boire, etc. Parmi ces besoins primitifs se range le besoin de bouger, celui-là paraîtrait aussi une manifestation d'origine biochimique, si l'on considère qu'il facilite les échanges. Il se satisfait non plus par des réflexes réglés, mais par toutes sortes de mouvements, il sera un provocateur général d'activité interne s'accommodant de toute activité extérieure qui ne lèse point l'organisme. Cette tendance en rapport avec la vie végétative par l'appareil sympathique, avec la vie de relation par la sensibilité musculaire, unifie l'activité interne; il faut voir aussi qu'elle libère et intellectualise les réflexes; elle les libère, en ce sens, qu'en les rendant par la sensibilité affective et musculaire objet de sensibilité, elle peut les placer sous l'action de la volonté; elle les intellectualise en ce sens que, par le fait précédent, elle leur permet d'entrer dans des associations autres que celles dont ils dépendent primitivement et cette transposition leur donne un sens pour l'intelligence. On conçoit que le mouvement interne étant le support de la sentimentalité, détienne les éléments plus directement mêlés à la compréhension, les éléments de la compréhension oserai-je même dire.

Dans des actes très complexes de la pensée, on retrouve encore le mouvement comme moyen et organisateur de la compréhension. Ainsi je lis un discours de rhétorique, je sens qu'il y aurait gêne à lire vite des idées calmes et lentement des idées impétueuses; le mouvement me donne déjà une notion différenciatrice. Je suppose ce mouvement qui accompagne ma lecture figuré par un faisceau de lignes parallèles qui courraient comme paraissent le faire les lignes télégraphiques vues d'un train en marche. Lorsque je rencontre un trope dans ma lecture, ce mouvement reçoit dans sa marche une modification; il me semble qu'il se forme un renflement de lignes avec la métaphore, un croisement de lignes avec la métonymie, un nœud avec la synecdoche. A la rencontre d'un néologisme, une partie des lignes divergent et se perdent dans un prolongement inutile mais qui étonne et qui plaît. On a aussi conscience d'un mouvement inutile sinon d'une brusque oscillation avec les jeux de mots et les calembours. Avec la comparaison on ressent un balancement d'autant plus large que les termes sont plus éloignés et leur rapprochement plus imprévu, d'autant plus agréable qu'elle est plus juste; l'oscillation que la pensée ressent est un vertige dont l'esprit jouit.

Deux sortes de mouvements nous sont acquis intérieurement. Les

premiers sont des transpositions de la sensibilité sensorielle. Ainsi l'audition d'un son peut nous inciter à reproduire ce son, c'est-à-dire à produire un mouvement capable de reproduire ce son. Ce mouvement comme sentiment d'effort peut être dit analogue au son; il y a eu transposition de l'image sensorielle en image musculaire. La correspondance entre les deux est étroite, fonctionnelle; l'anesthésie de l'image auditive produit une pseudo-paralysie de l'image motrice. Je suppose que mon oreille soit excitée par un bruit répété comme par exemple le cri strident des cigales; la tonalité de ce cri correspond à celle des syllabes sifflantes; si je lis à haute voix je distingue bien chaque mot de ma lecture sauf ceux où se trouvent des syllabes sifflantes que je perçois mal, car étant de même tonalité que le cri des bestioles elles sont moins intenses et sont couvertes; je remarque en outre que les images musculaires employées à l'émission de ces syllabes ne tardent pas à être comme anesthésiées, car j'éprouve une difficulté croissante à produire les mouvements qu'elles commandent; je prononce distinctement chaque mot sauf ceux où se trouvent des syllabes sifflantes. D'autres exemples prouveront également cette transposition d'images sensorielles en images musculaires comme tous les mouvements dits d'expression. Ils sont intellectualisés, rendus de nature humaine; des organismes semblables ou tout voisin peuvent les reproduire; ils peuvent être d'individu à individu objet d'imitation. — La seconde catégorie de mouvements qui nous sont acquis ne sont plus des transpositions de sensibilité sensorielle ou musculaire, mais ils sont objets d'intelligence puisqu'ils se trouvent traduits en matière de sensibilité soit affective, soit musculaire. Ainsi ils sont rendus de nature humaine. Dès lors toutes les variétés du mouvement extérieur au sens absolu de ce mot, formes, intensité, distance, etc., ont une action directe et profonde sur l'intelligence d'où le plaisir des arts décoratifs et musicaux qui reposent sur des mouvements non animalisés sur le jeu varié de la sensibilité musculaire et affective ou organique. Sur cette dernière se fonde plus particulièrement le sentiment du moi : cependant on sait que le jeu de l'art musical comme de tout autre art est « désintéressé » ne provoque pas la représentation intéressée de notre personnalité. Cette dernière remarque est le meilleur contrôle que l'on puisse donner de l'acquisition du mouvement extérieur (toujours au sens absolu du mot) objet de la sentimentalité opérée de la même façon que l'acquisition de la vibration extrême, objet de la mentalité, sans participation effective du moi, provoquant pour ainsi dire l'existence paradoxale du sentiment objectif, établissant la distinction fonctionnelle du psychisme vis-à-vis la sentimentalité et la mentalité. D'autres remarques sur l'origine du langage vont nous servir encore de contrôle.

II. *L'origine sensorielle et sensitive des mots.* — Les mots arrêtant et précisant les idées ont un rôle prépondérant dans le développement de l'intelligence; ils lui permettent d'étendre ses acquisitions, d'en

obtenir de nouvelles. L'auto-observation de Lordat si souvent citée ne prouve point que l'intelligence puisse se passer de mots, puisque la sienne était pleinement éduquée grâce à eux quand survint l'accident qui le rendit pour quelque temps aphasique. Le mot en tant que signe est donc un simple adjuvant, mais étant conventionnel il n'est point nécesairement lié à l'idée. Cela devrait-il être, si comme quelques-uns l'ont prétendu depuis Steinthal la parole était un résultat du travail de la nature? Je crois que les deux opinions sont conciliables si l'on tient compte du remaniement incessant que le langage fait subir à ses données primitives et si l'on reconnaît le cri comme répondant physiologique à l'excitation et modulé suivant la qualité de cette excitation.

Celle-ci, par rapport aux centres, peut venir immédiatement de l'extérieur ou de l'extérieur encore par l'intermédiaire de l'organisme. C'est là une double source d'excitants pour le langage. On peut prouver leur distinction bien réelle. Si l'on supprimait les parties du cerveau qui enregistrent les sensations sensorielles l'individu serait-il privé de l'expression vocale? L'expérience prouve que l'ablation du cerveau jusqu'au-dessous des tubercules quadrijumeaux, ne prive pas les animaux qui manifestent leurs sentiments par des sons modulés, d'émettre ces sons. L'anencéphale venu à terme et le nouveau-né dont on a retranché le cerveau antérieur dans l'accouchement en émettant également, ainsi a-t-on été amené à reconnaître un centre vocal appelé basilaire situé sous les tubercules et se prolongeant dans la moelle allongée jusqu'au centre des mouvements respiratoires [1]. Supposons un individu anencéphale capable de survie, les sons qu'il émettrait ne seraient pas susceptibles d'être éduqués et de devenir à proprement parler un langage; même, à en croire les critiques qui furent adressées à Goltz à propos de ses expériences sur le chien décérébré, il est très probable que les états trahis par les sens demeurent en pareil cas inconscients. Quoi qu'il en soit ces états correspondent à des besoins fonctionnels auxquels l'activité des organes peut satisfaire, et ces états sont ceux qui, dans le langage normal, le verbe exprime dans son attribution primitive; ils révèlent encore un état persistant général de passivité affectant l'organisme et c'est le rôle de l'adverbe de les traduire. Le verbe et l'adverbe constituent l'apport subjectif du langage.

L'adjectif est d'origine mixte; il désigne un état de passivité au sens absolu du mot, moins profond que pour l'adverbe. On doit se rappeler que la sensation sensorielle se produit avec répercussion sur l'organisme; le mot qui rend compte de cette répercussion est l'adjectif et dans ce cas on peut le considérer comme répondant à l'extérieur, nous avons longuement vu que le réflexe accommodateur répond à des qualités de l'excitation externe autres que la stricte vibration; si

1. Voy. Kussmaul, *Les troubles de la parole*, 1884, p. 84.

on nous a bien compris tantôt, on concevra que l'adjectif est comme la notion verbale du monde. Le cri, chez un animal décérébré seulement des hémisphères, devrait pouvoir rendre compte des relations adjectives de son organisme avec le monde extérieur. Un animal ainsi mutilé ne voit pas, n'entend pas sensoriellement, mais non point sensitivement, comme semblerait le prouver ses réflexes pupillaires et les divers mouvements répondant aux excitations. On niera que l'animal décérébré voie ou entende et par exemple, si, dans l'obscurité, on projette tout à coup une vive lumière sur lui, il fermera les yeux et détournera la tête. On pourra dire que ces mouvements ne sont que purs réflexes du trijumeau sur le facial, mais à l'état normal on ne peut point prouver que la notion adjectif nous vienne d'ailleurs du bulbe et des couches optiques, comme il est indéniable que la notion substantif est liée à l'intégrité des hémisphères.

A cette étymologie physiologique si simple des mots[1] le remaniement analogique de l'intelligence ne tarde pas à apporter confusion, et les termes du langage sont employés à contre sens de leur attribution première. C'est ainsi que l'idée d'activité fonctionnelle constituant le verbe s'objective et crée le verbe neutre; et d'une façon générale l'idée de personnalité constitutive du moi, du pronom par excellence est la cheville de tous les remaniements; car, en passant à des objets opposés au moi, elle crée des séries de mots employés à contresens de leur origine et elle fausse la notion pourtant très claire d'origines distinctes sensorielles et affectives des différentes catégories de mots.

Cette notion avait déjà été indiquée en principe par Broadbent : « Les mots autres que les noms, comme adjectifs, verbes, etc., constituant la charpente d'une phrase ou proposition sont, disait-il, sur un pied différent; ils ne sont point associés à des perceptions visuelles, tactiles et autres [2].... » Pour nous la notion adjectif étant mixte demeure associée à des perceptions sensorielles.

Ce qui donne valeur à l'argumentation rationnelle en faveur d'une distinction d'origine centrale des mots, c'est ce fait plusieurs fois observé de la disparition de toute la catégorie des substantifs dans des cas de pseudo-aphasie. Le docteur Graves cite un fermier qui, à la suite d'une attaque de paralysie, perdit la mémoire des substantifs et des noms propres, ne se souvenant que de la lettre initiale de ces mots[3] et Piorry parle d'un vieil ecclésiastique qui perdit aussi la mémoire de cette catégorie de mots[4]; mais on ne cite aucun cas

1. On pourrait ajouter, pour les autres parties du discours non mentionnées ici, que l'article et la préposition signifient des mouvements propres, dépendant du sens musculaire, provoqués par excitation visuelle, et par conséquent extérieure; du même sens provoqué par excitation interne dépendent encore un certain nombre de prépositions et la conjonction; l'interjection, le cri, est génésique du verbe et du pronom je ou moi.

2. *Médico-Chirurgical Transactions*, 1872, p. 192, cité par Bastian. *Le cerveau organe de la pensée*, t. II, p. 237.

3. Rapporté par Bastian, *ouv. cit.*, p. 226.

4. Rapporté par Kussmaul, *ouv. cit.*, p. 194.

d'aphasie semblable portant sur d'autres catégories et cela pour une raison fort simple : — L'aphasie sous toutes ses formes est la perte mémorielle de tel ensemble de signes d'un des langages écrit, parlé, musical, etc.; ici la perte ne porte pas sur un ensemble mais sur une partie; elle affecte directement, non point le centre cortical mais le lieu où se forme la possibilité de la partie du discours manquant. Si elle était due à une lésion du centre cortical, il n'y aurait aucune raison pour que telle catégorie de mots manquât à l'exclusion des autres. Dans le cas cité par Piorry, le centre cortical était intact et l'autopsie révéla trois anciens foyers apoplectiques du corps strié gauche; sans doute il peut y avoir aphasie avec intégrité de l'écorce, la lésion affectant des points au-dessous des centres mémoriels; ces aphasies peuvent être totales ou partielles, mais presque jamais catégoriques de tel genre de mots; dans ce cas exceptionnel on peut bien supposer que la lésion porte sur des éléments rendant possibles ces mots; or de pareilles lésions ne pourraient porter sur les éléments intéressant les adjectifs et encore moins les verbes et les adverbes, car elles intéressaient alors des parties tellement profondes et essentielles et si intimement reliées à l'organisme que celui-ci, étant lésé dans ces parties, les conditions de la vie seraient compromises. Si l'on pouvait rencontrer des aphasiques privés seulement des verbes, ce serait, je crois non un fait d'aphasie, mais d'auto-suggestion négative, on s'en rendrait compte par la suggestion provoquée et inverse. La clinique ne signale dans la pathologie du langage que des troubles mémoriels et moteurs; des troubles sensitifs elle ne saurait parler, car ces derniers marqueraient à bref délai l'anéantissement de la vie. Mais il est très vraisemblable, comme nous l'avons supposé, que la perte du substantif soit un de ces troubles, le plus superficiel et le seul qui puisse être n'intéressant pas la vitalité.

Si nous nous sommes abusés dans cette indication, il n'en demeure pas moins vrai qu'il existe en nous une possibilité originairement distincte pour les différentes parties du discours. Du reste cette distinction s'impose réellement, de par notre existence devant le monde extérieur, suivant les conditions d'entretien; et d'une façon générale on reconnaîtra que les besoins du tissu, les appétits produisent les impressions subjectives, constituent l'apport subjectif du langage et reposent surtout sur la sensibilité affective ou organique, les impressions fournies par la sensibilité sensorielle donnent l'apport objectif, mais quelques-unes par leur qualité dynamique ou quantitative atteignent aussi la sensibilité affective; elles sont marquées par toutes les variétés de l'accommodation, elles sont en somme subjectives et objectives, mixtes; elles règlent et ordonnent la constitution de l'intelligence précisément parce qu'elles sont mixtes et qu'elles rejoignent sensitivement l'ordre externe à l'ordre interne; par elles, la masse pensante, à ses débuts, sent le futur intelligible.

EDME TASSY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

Louis Prat. Le caractère empirique et la personne. In-8°, Paris, F. Alcan, 1906.

Nous ne connaissons pas notre moi *réel*, mais seulement notre moi *apparent*. Tel est le point de départ de la thèse de M. Louis Prat. C'est ce qu'ont, en général, affirme-t-il, bien vu les philosophes et c'est pourquoi ils ont été amenés à placer sous les phénomènes l'Essence, la Substance, l'Absolu, l'Inconditionné, le Noumène, la Force, de quelque nom qu'on veuille l'appeler. Mais ce sont là des mots vides de sens. Les philosophes n'avaient pas tort de chercher l'Absolu : ils se trompaient quand il croyaient l'avoir trouvé.

Il faut donc tenter une autre voie. Celle que nous propose l'auteur est la suivante :

Dans une première partie, il cherchera comment se forme notre moi apparent, c'est-à-dire notre caractère empirique et il étudiera successivement le souvenir, l'imagination, le désir, la passion, la volonté.

Dans la seconde partie de son ouvrage, il montrera « comment l'homme, ayant pris conscience de sa dignité d'agent libre et raisonnable à la fois, peut définir l'être qu'il doit être, sa personne et l'opposer au caractère qui n'est qu'un être factice et qu'un produit des choses ».

La pensée, on le voit, est très nette. Ce que nous connaissons de nous n'est pas nous. Mettons-nous donc à la recherche du moi véritable et pour cela voyons d'abord comment se forme le moi qui le recouvre.

Malheureusement une certaine confusion existe dans la première partie, où l'on trouve des développements dont la place aurait paru tout indiquée dans la seconde.

Essayons toutefois de dégager aussi nettement que possible les deux thèses.

La première faculté qui entre en jeu dans la constitution de notre caractère empirique c'est la mémoire. Or la mémoire nous fait connaître non le même, mais le divers. Une synthèse s'opère en nous qui ramène les différents états qui constituent le moi à l'unité. Ces états nous les distribuons dans le temps. Mais la mémoire n'est possible que grâce à l'oubli. De plus l'oubli peut être volontaire. Il en est parmi nos états dont nous prenons plaisir à raviver le souvenir, il en

est d'autres dont nous nous détournons parce qu'ils nous sont désagréables.

Mais pourquoi, peut-on se demander, nous attribuons-nous certains états? C'est ici qu'intervient une nouvelle faculté, l'imagination. L'imagination est la faculté en vertu de laquelle nous situons les objets dans l'espace. C'est grâce à elle que nous pouvons nous représenter les choses comme des objets, que nous nous représentons à nous-mêmes comme un objet. Nous nous attribuons nos états de la même manière que nous attribuons des manières d'être, que nous attribuons des qualités à un objet.

On voit ici comment l'auteur s'efforce de ne rien laisser subsister du moi vrai dans le moi apparent. Mais le moi apparent et le moi vrai, s'il est possible de les distinguer, ne se pénètrent-ils pas, ne s'impliquent-ils pas mutuellement, et ne court-on pas le risque, à vouloir ainsi les séparer, de les voir disparaître l'un et l'autre? Le moi s'éveille peu à peu chez l'enfant, il s'organise et se dégage progressivement de la primitive confusion de ses états. Tel est le moi vivant, le moi en acte. C'est au dedans de nous, c'est en nous que nous saisissons notre moi et ce n'est que secondairement qu'il nous apparaît comme un objet. « Dès la première sensation, dit quelque part M. Prat, le moi sait qu'il sent, il sent qu'il est autre chose que ce qu'il sent... il est ce qui sent quelque chose. » Pas n'est besoin de remonter plus haut. Outre que le moi dépouillé de ses états n'est plus un moi, l'hypothèse d'une préexistence est une hypothèse gratuite, nullement nécessaire et même contredite par les faits, puisque nous assistons à la naissance, à la genèse, à la formation du moi.

Mais poursuivons notre analyse et voyons comment l'imagination va faire subir au moi de nouvelles transformations. Jusqu'à présent les états dont était constitué le moi étaient bien des états passés, des états que nous avions vécus. A ces états, par cela même que nous pouvons désormais nous représenter le moi à la façon d'un objet, nous allons pouvoir en substituer d'autres. A l'homme que nous avons été nous substituons en imagination celui que nous aurions pu, celui que nous aurions voulu être.

Cependant le passé résiste. Il y a là des faits, des états de conscience vécus que nous ne pouvons transformer à notre gré. Mais nous pouvons, grâce encore à l'imagination, projeter notre moi en avant, c'est-à-dire dans l'avenir, et cette fois l'imagination, ayant affaire non plus à la réalité mais seulement à des images, pourra se donner libre carrière. Dès lors nous pouvons embellir, nous pouvons idéaliser notre moi et le parer de toutes les qualités, nous pouvons nous le représenter toujours triomphant, toujours vainqueur.

Ainsi donc peu à peu se construit notre moi. Mais il ne faut pas nous faire illusion. Cette création du moi par le moi est une création tout empirique. Nous sommes en réalité le jouet des images et le moi se construit en nous, mais sans nous. C'est, peut-on dire, un cas du

vertige mental. L'hallucination, l'hypnotisme, le rêve nous font comprendre ce qui se produit en nous constamment pendant la veille et à l'état normal.

D'autre part ce moi idéal nous avons, parce que nous nous aimons, une tendance à le réaliser. La première forme sous laquelle se manifeste l'amour de soi est le désir. Le désir est aveugle. La seconde forme est la passion. La passion est le désir éclairé par l'intelligence, nous ne disons pas par la raison.

Au mécanisme des images succède en nous, comme on le voit, le mécanisme du désir et de la passion. Qu'il s'agisse de construire notre moi ou de l'exprimer au dehors, dans un cas comme dans l'autre ce n'est pas nous qui agissons. Or à ce double mécanisme qu'avons-nous à opposer le plus souvent? Dans la première jeunesse, il est vrai, alors que nous n'avons encore que peu subi le dur contact des hommes et des choses, nous nous élançons pleins de confiance à l'assaut de la vie, et peut-être de ce bel élan pourrait sortir la personnalité. Mais la sévère expérience vient bientôt éteindre ce beau feu, elle nous précipite de nos rêves, comme on dit elle nous assagit, et dès lors nous ne cherchons plus qu'à nous adapter au milieu dans lequel nous sommes contraints de vivre.

Le problème, cette fois, nous paraît tout à fait bien posé. Oui, il y a dans notre vie une grande part de mécanisme et de fatalité, et vraiment il serait difficile d'en exagérer l'importance. L'imitation, la coutume, la mode, l'éducation que nous avons reçue, les préjugés que nous avons sucés avec le lait dès la naissance, les suggestions de toutes sortes que nous avons subies et que nous subissons, autant d'influences qui concourent à former notre mentalité. Comment au milieu de ce chaos nous découvrir, et, sommes-nous véritablement autre chose que l'ensemble de ces influences? Comment lutter contre le mécanisme qui nous étreint de toutes parts, comment lutter contre nous-mêmes? Le pouvons-nous?

Nous le pouvons, répond l'auteur, parce que nous possédons la *volonté*, grâce à laquelle nous pouvons refuser de nous laisser séduire, de nous laisser entraîner par le jeu des images. Subsumées par l'entendement, en effet, les images deviennent des idées, s'incorporent au moi qui, bien que constitué par elles, en est indépendant puisque, en tant qu'il réfléchit, il les apprécie et les juge. Les idées, aussitôt qu'elles font partie intégrante du moi, par cela même qu'elles se trouvent en contact avec d'autres idées qui composent déjà sa mentalité, se modifient, et l'intelligence de plus les analyse, les classe, les compare. Elles sont dès lors véritablement nôtres et nous pouvons les opposer aux images venues du dehors. A l'énergie des images, en un mot, nous pouvons opposer notre propre énergie. Le moi peut se susciter de nouveaux motifs d'action qui lui viennent, non plus du dehors mais du dedans, il peut maintenir ses idées à l'état de possibles et suspendre son jugement. C'est dans cette suspension du

jugement, c'est dans cette résistance que nous opposons aux idées que consiste la liberté. Aussitôt que nous avons agi nous ne sommes plus libres, l'acte lui-même nous enchaîne. Mais pendant tout le cours de la délibération nous sommes libres, et c'est pourquoi nos décisions et nos croyances peuvent être ce que nous voulons qu'elles soient. La vérité n'a aucun caractère objectif, mais elle est pour chacun de nous ce qu'il la fait. L'acte de volonté est avant l'acte de connaissance, non après. L'homme ne peut se considérer comme libre qu'à la condition de créer lui-même la vérité et, en la créant, de se faire. Tant qu'il reste enchaîné dans les liens que noue et qu'entrelace autour de lui sa nature donnée il est esclave, mais s'il se fait à lui-même sa propre nature il est libre.

Est-ce bien là la véritable solution? — Il nous paraît qu'une analyse exacte et minutieuse de la volonté, de la volonté, disons-nous, c'est-à-dire du pouvoir réel et concret que nous possédons de vouloir, eût été ici nécessaire. Et sans doute une telle analyse eût-elle amené M. Prat à faire une place plus grande aux données primitives de notre nature. Faute de cette analyse, au contraire, nous en sommes réduits, semble-t-il, à nous demander si la *nolonté* n'est pas au fond la pure et simple constatation de ce fait, attesté par la conscience mais que nous pouvons considéer comme illusoire tant qu'il n'a pas été démontré, que nous avons le pouvoir de réagir contre nous-mêmes et contre nos tendances. Car enfin si elle n'est pas ce que nous venons de dire, qu'est-elle autre chose? Bien qu'il nous parle d'une préexistence, l'auteur ne veut pas qu'elle soit un noumène. Elle ne sort pas davantage suivant lui du moi empirique, puisque celui-ci n'est qu'un masque recouvrant le moi véritable. Elle serait donc une simple forme sans matière, elle serait la nolonté pure, elle serait une sorte de loi se retrouvant la même chez tous les individus raisonnables? Mais alors comment cette forme, identique chez tous, pourra-t-elle servir à fonder des personnalités différentes? Dira-t-on que c'est la forme jointe à la matière? Mais alors nous sommes amenés à considérer les états de conscience, les faits et par conséquent à faire l'analyse que nous demandions.

Se demandant alors si une classification des caractères est possible, M. Prat nous donne à choisir entre les trois hypothèses suivantes :

1° L'enfant naît avec un caractère entièrement formé;

2° L'enfant naît avec des prédispositions, des tendances que le milieu pourra modifier;

3° Le caractère est simplement un produit du milieu.

Nous n'avons, en ce qui nous concerne, aucune peine à fixer notre choix. Nous rejetons la première hypothèse qui semble admettre l'immutabilité du caractère, alors que celui-ci au contraire est un devenir toujours plus ou moins en voie de transformation. Et nous la rejetons encore parce qu'elle ne tient pas compte de l'action du milieu non plus que de la réaction de l'homme sur lui-même qui peuvent cependant modifier profondément le caractère.

Nous rejetons également la troisième qui exagère l'importance de l'action du milieu et qui néglige entièrement les tendances primitives de l'individu.

Enfin nous acceptons la seconde qui tient compte à la fois de tous les éléments.

Dire que l'on peut classer les caractères ne signifie en effet nullement que le caractère de l'homme soit entièrement fixé dès la naissance, cela veut dire simplement que le caractère ne peut évoluer qu'entre certaines limites et que c'est la nature même de l'individu qui trace ces limites. On peut d'ailleurs considérer le caractère de deux points de vue : objectivement et subjectivement. Le caractère d'un individu c'est sa manière d'être habituelle vue pour ainsi dire du dehors, mais c'est aussi sa manière plus ou moins constante de sentir, de penser, de vouloir. Or la manière d'être et par suite aussi d'apparaître de l'individu, en un mot cet ensemble de traits que l'habitude a plus ou moins fixés, nous le voulons, cette manière d'être dépend sans doute de l'action du milieu, mais elle dépend bien plus encore de sa façon particulière de réagir, c'est-à-dire de ses tendances. M. Prat a raison d'insister sur l'action du milieu, il a tort de passer sous silence les prédispositions natives qui pourtant sont la base de l'immense variété des êtres humains. Aussi peut-on se demander s'il est possible, s'il est légitime de faire ainsi abstraction du donné et si la meilleure manière de nous connaître n'est pas d'étudier la nature, de la suivre dans son développement, de rechercher comment le moi se dégage peu à peu de ses tendances et parvient à la pleine lumière de la raison et de la liberté. Nous pouvons jusqu'à un certain point nous transformer et refaire notre nature, mais en supprimant le donné, outre que nous n'avons plus ni matériaux ni point d'appui, nous ne voyons même plus bien clairement ce que nous pouvons être.

C. Ribéry.

M. Van Biervliet. — Causeries psychologiques, 2e série. Paris, F. Alcan, 1906, 1 vol. in-12, 165 p.

Les quatre causeries qui composent ce volume ne s'adressent pas, ainsi que le dit l'auteur lui-même dans sa préface, aux psychologues expérimentateurs, auxquels elles n'apprendront rien de nouveau, mais au grand public. Dans la première, qui traite de « l'évolution de la psychologie au xixe siècle », l'auteur esquisse à grands traits, dans un style alerte, débarrassé de toute terminologie technique, l'histoire de cette science, dont il marque les principales étapes : les travaux de Fechner, de Wundt, ceux de l'école de la Salpêtrière, de l'école de Lombroso, les travaux sur la psychologie des foules, etc. Dans la deuxième étude, il cite les données et expériences qui non seulement

prouvent l'existence d'un sixième sens, du sens musculaire, mais montrent encore que ce sens est peut-être le plus fondamental de tous, et il indique les rapports qui existent entre lui et les autres organes de sens, les modifications qu'il subit à la suite des perceptions et par conséquent des émotions et des sensations qui nous viennent de ces derniers.

La troisième causerie résume les résultats qui ont été obtenus par quelques instituteurs communaux de Gand travaillant sous la direction de l'auteur, par « l'éducation de la mémoire à l'école ». Il s'agit d'une série d'exercices gradués à l'aide de *tests* auditifs, visuels, moteurs auxquels les élèves de différentes classes ont été soumis pendant une année. Les résultats ont été tout à fait encourageants, et l'on peut dire d'une façon générale que le jour où ceux qui sont chargés de l'éducation de l'enfance et de la jeunesse sauront faire un emploi rationnel des données de la psychologie expérimentale, c'en sera fait des vieilles méthodes pédagogiques, pour le plus grand bien des éducateurs et des élèves.

Dans la quatrième causerie enfin l'auteur expose son procédé de « la mesure de l'intelligence ». Ce procédé consiste dans la mensuration de la finesse, de l'acuité des différents nerfs sensoriels, cette finesse ou acuité étant portée à son maximum par l'attention. Il faut en outre tenir compte de ce fait démontré par l'auteur qu'il existe au point de vue du système nerveux deux types, le type droit et le type gauche, et mesurer le seuil des différentes sensations pour chacune des moitiés du corps séparément.

Dr Jankélévitch.

G. Labadie-Lagrave. — Dans le monde des animaux. *Scènes de la Vie intellectuelle et morale des Bêtes.* Paris, 1905, Henry. Paulin et Cie, édit. ; 1 vol. VIII + 299 p. avec 18 gravures.

Le volume de M. Labadie-Lagrave est une vaste compilation où sont réunies et contées avec esprit toutes les « histoires d'animaux » que l'auteur dans sa bienveillante sollicitude a pu réunir. Les recherches de Richard Garner sur le langage des singes y sont exposées au même titre que l'histoire des chats persans de Mme Buller ou que le chiffre de la consommation de harengs annuellement faite par l'homme (10 milliards, paraît-il). Le volume, divisé en un assez grand nombre de parties, manque de plan méthodique. M. Labadie-Lagrave nous en avertit du reste lui même dans sa préface : « Ceci est un livre sans prétention. Je l'ai fait presque sans m'en douter. Il était déjà achevé avant que j'eusse songé à le commencer ». La première partie est consacrée aux *Singes*. Dans le chapitre *Psychologie des Singes*, nous apprenons que le singe a une préférence marquée pour la couleur verte « parce qu'elle lui rappelle ce qu'il mange avec le plus de plaisir ».

Il n'a aucune aptitude musicale, il peut compter jusqu'à trois. Dans toute la seconde partie : *Les animaux domestiques*, ce sont ces histoires de chiens, de chats, de chevaux et d'ânes devant lesquelles le public s'émerveille généralement. La troisième partie : *Les animaux sauvages*, traite des léopards, des girafes, des hippopotames, des écureuils, des castors, etc. Tous les animaux viennent faire figure y compris les poissons, les crustacés et les insectes; et le volume se ferme sur une partie annexe, intéressante bien que conçue selon la même méthode de compilation spirituelle et de documentation facile : *Les Mœurs et coutumes des animaux*, en général.

Tout cela est d'une lecture certainement agréable; le style en est vif, les faits y sont nombreux et c'est pourquoi nous avons cru utile de signaler ce volume à l'attention des psychologues.

Mais ces faits sont-ils de nature à leur fournir d'utiles documents? C'est ce dont nous doutons fort; nous ne partageons pas l'opinion de M. G. Labadie-Lagrave qui dit en terminant sa préface : « D'ailleurs, à défaut d'autre utilité immédiate, les scènes de la vie intellectuelle et morale des bêtes n'ont-elles pas en général le mérite de divertir le profane, *en attendant qu'elles deviennent assez nombreuses et assez précises par finir pour fournir à quelque philosophe de la fin du* XXe *siècle la matière d'un* TRAITÉ DE PSYCHOLOGIE DES ANIMAUX *qui serait, à notre avis, la meilleure des introductions à un traité définitif de psychologie humaine?* » Les mêmes faits, à notre avis, ne peuvent guère *divertir le profane* et fournir au psychologue sa documentation. Du reste, quoi qu'en semble penser M. Labadie-Lagrave, ces faits sont bien assez nombreux : au XVIIe siècle on imprimait déjà des ouvrages du genre de celui dont nous parlons aujourd'hui, et l'on pourrait composer un in-folio en faisant la bibliographie des volumes ou articles parus sur la question; les colonnes des journaux cynégétiques racontent mensuellement « des histoires d'animaux », la plupart véridiques, et la psychologie ne semble guère avoir tiré profit de cette contribution. C'est que la psychologie ne vit pas d'à peu près, mais d'expériences et d'observations précises, faites selon une méthodologie appropriée, et tous les psychologues savent combien les méthodes de la psychozoologie sont encore imprécises et à quelles difficultés l'on se heurte dès que l'on cherche à les formuler d'une manière scientifique. Quoi qu'il soit, et quel que soit l'état embryonnaire des méthodes psychozoologiques, nous pensons que la moindre observation faite par des spécialistes comme Wagner, Thorndicke ou Artault de Vevey nous aidera plus que les compilations souhaitées par M. Labadie-Lagrave à pénétrer ce problème — tout aussi mystérieux à notre époque qu'à celle de Descartes : — la pensée et l'émotivité des animaux.

RAYMOND MEUNIER.

SCHRIFTEN DER GESELLSCHAFT FÜR PSYCHOLOGISCHE FORSCHUNG. *III[e] Recueil, 15[e] fascicule.* Leipzig, J. A. Barth, 1905.

I. Dr **Richard Baerwald.** — *Psychologische Faktoren des modernen Zeitgeistes* (85 p.).

L'auteur commence par affirmer la possibilité d'une psychologie historique, par laquelle il entend la psychologie des diversités individuelles caractérisant certaines époques relativement à d'autres. Mais cette psychologie doit tenir compte des plus récentes acquisitions de la science expérimentale. De plus, il y a avantage à prendre pour objet de l'étude comparative des époques nettement opposées. C'est pourquoi le choix portera ici sur les deux périodes consécutives et fortement tranchées que forment le temps de Gœthe et le temps présent.

Les types sensoriels de Charcot (visuel, auditif, moteur) comportent des sous-types. Ainsi les visuels sont ou graphiques (Raphaël, Vélasquez) ou coloristes (Titien, Rembrandt); les auditifs sont mélodiques (sensibles à la justesse du son) ou rythmiques (sensibles à l'exactitude de la mesure). Nous pouvons, avec W. Stern, résumer les coloristes-mélodiques dans le type matériel et les graphico-rythmiques dans le type formel. En appliquant cette distinction à l'objet de son étude, l'auteur caractérise le classicisme allemand par la prédominance du type matériel et le temps présent par celle du type formel.

Le type matériel équivaut sensiblement au type concret et le type formel à l'abstrait. Ces deux nouveaux types ne peuvent être assimilés aux types sensoriels qu'avec des réserves, surtout relatives au point de vue intellectuel, mais l'assimilation est admissible au point de vue affectif (p. 12). Adoptant les vues de Ribot sur les abstraits émotionnels, l'auteur déclare fausse la psychologie des sentiments conçue à la manière de Wundt et de Ziehen. Il existe des sentiments intellectuels (*Begriffsgefühle*) susceptibles d'accompagner toutes les représentations possibles, pourvu qu'elles aient certaines propriétés, par exemple une plus ou moins grande intelligibilité. Sur ces sentiments repose le type abstrait.

L'auteur cherche alors à montrer par des preuves de fait que l'époque de Gœthe est abstraite, l'époque actuelle concrète. Ces preuves sont empruntées successivement aux tendances intellectuelles et littéraires, au rapport de l'idéal et de la pratique et à l'estime respective des deux époques pour le passé. — Mais quelle sera l'époque de demain? Pour résoudre cette nouvelle question de nouveaux préliminaires sont indispensables. On a bien montré (Höffding) que la vie intellectuelle de l'individu et de l'humanité n'évolue pas uniformément du concret vers l'abstrait. Le point de départ c'est plutôt un moyen terme : l'idée générale. Par son origine elle est concrète, elle part de l'observation d'un objet singulier et s'applique à d'innombrables objets semblables : l'enfant appelle tout adulte son père. L'évolution se fait alors en deux sens : vers le con-

cept abstrait et vers la représentation concrète individualisante. Or elle ne se fait pas continûment, mais par à-coups alternatifs. En voici les étapes : *a*, concrète (observation du monde extérieur), *b*, semi-concrète (plaisir de saisir l'identité), *c*, abstraite (puberté; questions générales), *d*, concrète (âge mûr, goût pour le détail), *e*, deuxième époque abstraite (vieillesse). Ces étapes de la vie individuelle ont leur pendant dans celle de l'humanité. Pour nous en tenir aux plus récentes, les peuples germains et latins ont leur première période abstraite dans la Scolastique. La première réaction concrète est représentée par la Renaissance : peinture hollandaise, littérature espagnole (Cervantès), philosophie anglaise (Bacon, Locke). Puis, au XVIIIe siècle et dans la première décade du XIXe, nouvelle époque abstraite. Enfin, de nos jours, réaction concrète, universelle et bien tranchée. Deux particularités caractérisent cette évolution : 1° Le milieu de l'oscillation se déplace toujours davantage du côté concret. 2° Chaque époque devient toujours plus courte et l'alternance toujours plus rapide. Il est donc fort probable que nous sommes à l'aurore d'une nouvelle période abstraite.

Ici vient tout un chapitre sur la psychologie des sentiments mixtes. L'auteur part de la distinction « usuelle » faite entre le *mélange affectif* (Gefühlsmischung) et les *sentiments mixtes* (Mischgefühle). Le premier est une juxtaposition de plaisir et douleur, où l'analyse discerne encore les deux éléments. Les seconds nous présentent une émotion en apparence unique, mais où différents indices nous font soupçonner à la fois plaisir et douleur. Toutefois il y a entre ces deux éléments une bien plus étroite union que dans le cas de mélange. Sur quoi repose cette liaison? Lehmann a déjà donné la raison essentielle : les sentiments mixtes s'entremêlent d'autant mieux que les représentations, auxquelles ils adhèrent, se lient mieux en un tout. L'auteur ajoute une seconde condition : la nécessité d'un certain rapport d'intensité entre les deux éléments, agréable et pénible. Or il y a deux classes de sentiments mixtes : 1° les s. m. *piquants*, par exemple, dans le domaine sensoriel, les impressions aiguës, brûlantes, acides ou amères (poivre, moutarde, alcool, bière), dans le domaine moral, l'amour du danger, de la lutte, de l'effrayant, du sensationnel, etc.; — 2° les s. m. *calmes* : respect, religiosité, sublime, pitié, tragique, etc. Dans la première espèce, les éléments antagonistes se renforcent mutuellement, dans la seconde ils s'annulent ou tout au moins se restreignent. Si la douleur est relativement faible, on a des sentiments piquants; si elle s'accroît, des sentiments calmes; si elle s'accroît encore, le simple mélange affectif. Les sentiments mixtes calmes s'émoussent beaucoup plus facilement que les piquants (47).

Ces préliminaires vont servir à mieux comprendre l'esprit de notre époque. L'auteur cherche à montrer par une multitude de faits qu'elle est caractérisée par l' « hégémonie des sentiments mixtes piquants » et « l'affaiblissement des sentiments mixtes tranquilles ». Un chapitre

spécial est consacré au « recul du tragique devant la tristesse naturaliste dans la littérature moderne », qui contient d'intéressants aperçus sur l'esthétique dramatique. Enfin, après avoir montré par toutes ces considérations « l'émoussement affectif moderne », l'auteur en trouve la raison générale dans l'excès des impressions et des excitations, amené par la vie fiévreuse et trépidante des grandes villes. La culture intensive a des inconvénients parallèles dans les domaines économique et mental. Dans l'un et l'autre cas, les remèdes sont analogues et se résument dans ce mot : décentralisation. — Le défaut de ces essais de psychologie sociale n'est pas de manquer de faits, mais d'appliquer trop constamment ce qu'Aristote appelait déjà le raisonnement par exemples. Avec une pareille méthode, aidée de quelque dextérité, l'on peut prouver tout ce que l'on veut; mais fait-on vraiment œuvre scientifique? L'auteur se plaint quelque part que notre époque néglige les vues d'ensemble pour le culte exclusif du fait. J'ai bien peur qu'en annonçant une réaction, il ne l'ait commencée lui-même avec trop de zèle et qu'il ne nous ramène un peu trop près de la méthode hégélienne.

Léon Poitevin.

II. **Paul Möller**. — *Die Bedeutung des Urteils für die Auffassung* (p. 89-110).

Le criminaliste Hans Gross a été l'un des premiers à suivre la voie tracée par W. Stern dans sa *Psychologie du témoignage*. Mais il a bien montré que Stern attribue trop d'importance à la mémoire, pas assez à la perception. L'auteur considérera donc celle-ci séparément.

Quand nous percevons un arbre, nous avons conscience de voir un objet que ses propriétés nous font reconnaître pour un arbre. Pourtant nous n'avons pas nécessairement conscience de toutes les propriétés signifiées par ce mot, quelques-unes suffisent. Nous n'avons pas conscience de comparer les propriétés de l'objet actuel avec les objets précédemment perçus qui nous ont fait former le concept dont nous nous servons maintenant. Il y a eu *comparaison inconsciente*. Quand le sujet interrogé sur sa perception peut aussitôt indiquer les propriétés caractéristiques de l'objet, alors la comparaison a été consciente, il y a eu des *jugements*. Ces jugements rendent la perception plus distincte et plus aisée à retenir. Au-dessous de cette perception distincte, vient la perception ordinaire (*Auffassung*). Dans celle-ci, la représentation éveillée par l'objet s'associe avec le stock des représentations acquises, et surtout avec celles dont les objets ont des rapports avec celui de la nouvelle représentation. Ainsi la perception suppose une *matière* préalable de représentations et une *forme* : le travail judicateur. L'auteur se propose de montrer surtout l'importance de ce second élément.

Pour cela, il examine d'abord les conditions que doit remplir la perception. Ce sont : 1° *l'exactitude*. Elle doit éveiller des représentations répondant aux objets présents et à leurs rapports objectivement donnés. Dans le cas contraire, la perception tronquée est complétée à faux, ou interprétée à contre sens; 2° la *rapidité* : une perception trop lente saute des détails que les témoins suppléent ensuite inconsciemment; 3° la rapidité dépend de *l'exercice*. Il y aurait utilité à exercer non seulement la mémoire (Stern) mais la perception du témoin; 4° la *compétence*. Ici l'auteur s'écarte de Gross, lequel attribue très peu de valeur au témoignage compétent, suspect à ses yeux d'étroitesse. L'auteur s'attache à montrer au contraire tous les avantages que présente le témoignage d'un connaisseur. L'article se termine par quelques considérations sur le rôle social des « préjugés ».

En somme article intéressant, sinon toujours original et bien ordonné.

LÉON POITEVIN.

II. — Sociologie.

J. Novicow. — LA JUSTICE ET L'EXPANSION DE LA VIE. *Essai sur le bonheur des sociétés humaines*. Un volume de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*; Paris, F. Alcan.

Le nouveau livre de M. Novicow est, avec la sincérité d'accent que donne l'auteur à ses instructifs développements, un véritable hymne en l'honneur de la justice que peut et que doit réaliser l'humanité. La beauté de certaines pages n'empêche pas l'auteur d'avoir une documentation des plus précises, et de fournir à l'appui des thèses qu'il avance les faits les mieux étudiés. Il s'excuse d'exprimer parfois des vérités banales et des truismes, pensant que c'est l'objet des livres de sociologie, puisqu'un système doit conduire à des identités, pour être considéré comme vrai et pour être utile.

L'ouvrage se divise en trois parties : les théories du présent; les théories du passé; l'organisation de l'humanité.

I. Dans la première partie, M. Novicow considère tour à tour l'injustice et la justice. L'injustice ou limitation des droits est aussi une limitation de la vie, une mort partielle, non seulement pour celui qui subit l'injustice, mais aussi pour celui qui la commet; pour ce dernier, c'est une auto-mutilation. Ceci est aisé à prouver au point de vue individuel. Au point de vue politique, on sait qu'un état despotique a moins de productions et de ressources qu'un état libéral. Les États-Unis se développent rapidement; chez les Turcs, aucune manifestation vitale, ni progrès économique, ni inventions scientifiques. De même, la guerre est une exploitation de l'homme par l'homme; un

gouvernement qui fait la guerre viole la justice à l'égard de ses propres citoyens : ce ne sont que certains chefs, en nombre très restreint, qui jouissent des avantages d'une guerre heureuse. « Les soldats allemands qui ont fait la campagne de 1870-71 n'ont eu aucune part des cinq milliards payés par la France, tandis que les chefs des armées ont eu des dotations dépassant parfois le million » (p. 22); et si l'on prétend que la guerre crée des débouchés commerciaux, il ne peut s'agir que des intérêts privés de quelques producteurs. Dans les états qui ne sont pas formés par une nationalité unique, la nation conquérante se mutile en limitant injustement les droits de la nation vaincue; c'est ce qui arrive à la Russie persécutant les Israélites. Au point de vue international, le désir des conquêtes affaiblit chez un peuple voisin l'activité mentale, puisque toutes les forces sont consacrées à des préparatifs militaires; on empêche ce voisin de faire des découvertes scientifiques; et, qui calculera la perte pouvant provenir de la non-éclosion d'une idée scientifique?

La justice est, au contraire, un accroissement de la vie; elle permet à l'homme de porter au maximum de rendement sa valeur individuelle, et de jouir du plus grand bien-être. Justice et bonheur sont synonymes; chez les nations civilisées, les gens cultivés sont honteux s'ils voient leur patrie opprimer les nationalités vaincues; justice et bonheur seront de plus en plus réalisés par l'association la plus étendue possible, qui sera l'expression même du droit, et non pas par l'application des théories nitzchéennes d'après lesquelles le développement d'un individu implique la violation du droit de ses semblables. L'association de l'homme avec *tous* ses semblables : voilà l'état *naturel* et normal du genre humain. — Pour qu'il y ait justice, il doit y avoir organisation; plus un être est organisé, plus il vit : cela est vrai au point de vue politique, comme au point de vue économique. De là, nécessité d'établir la justice internationale (son avènement sera hâté par les inventions techniques de plus en plus nombreuses, et par la démocratisation des sociétés civilisées), la sécurité et la liberté pour tous et partout, ainsi que l'égalité. Par la justice universelle se résoudra la question sociale, qui n'est pas uniquement un problème économique; c'est surtout un problème politique; et, si l'humanité produit si peu, c'est parce que nous souffrons de l'anarchie universelle; l'activité de l'homme pour tirer de la terre toutes les richesses qu'elle contient dépend de l'ensemble des conditions sociales où il se trouve. Au Maroc, « le manque de sécurité est tel que le cultivateur, dans la crainte d'éveiller la convoitise des voleurs et celle, peut-être plus redoutable encore, des agents de l'administration, limite le plus possible ses semailles de manière à réduire sa récolte à ce qui lui est strictement nécessaire pour vivre » (Fallet, *La solution française de la question du Maroc*). — Au lieu des palliatifs actuels (coopératives, assurances mutuelles, etc.), il faut que nous réalisions la civilisation qui est le besoin le plus impérieux de notre

nature, et qui augmentera en même temps que la justice, seule capable de produire une sélection positive pour les individus et pour les collectivités, au lieu de la sélection à rebours que nous constatons trop souvent. Par le fait même de l'association, s'accélère le processus de sélection positive qui doit assurer le triomphe des meilleurs et des plus intelligents. La rapidité de la sélection positive est en raison directe de la somme de justice, et la rapidité de la sélection négative en raison directe de la somme de violence.

II. Si l'homme n'a pas encore compris que la justice universelle est le plus grand de ses besoins, cet état pathologique de la société provient d'une erreur des esprits, hantés par les illusions de nos ancêtres sauvages, ou soumis aux idées de théoriciens empiristes. On a donc tort de croire que la maladie sociale est inguérissable, parce qu'elle proviendrait de faits naturels qui ne cesseront jamais de se produire. M. Novicow a foi dans la science sociale qui substituera des idées justes aux vieux préjugés. Ainsi, on ne doit plus croire que la spoliation est avantageuse à celui qui en bénéficie; il faut se guérir de la maladie des conquêtes territoriales, de « la kilométrite », et distinguer la croissance nationale d'avec les annexions politiques qui ne doivent pas être le but de l'activité d'un état. L'étroitesse d'esprit de certains hommes d'État qui ont, à l'époque des chemins de fer et des téléphones, les conceptions politiques du temps où existaient à peine quelques routes carrossables, produit l'hypnotisation de la défensive, et le fétichisme de la force. On conserve le souvenir des événements produits par la violence, et l'on ne s'aperçoit pas du lent travail effectué par l'action du droit. On s'oppose à l'établissement de la justice universelle au nom d'un prétendu spiritualisme et de la morale; les partisans des conquêtes s'imaginent être des idéalistes, et regardent les partisans du droit comme des matérialistes, songeant seulement aux plaisirs de la chair, et voulant amener les nations à un état de luxe amollissant. Parler de luxe, quelle ironie, alors que la majeure partie de l'humanité vit dans la misère!

Les erreurs résultant de l'ignorance ne sont pas les seules; il en est d'autres propagées par les adeptes mêmes de la science. Elles proviennent d'une doctrine : le darwinisme social, d'après laquelle la société politique devrait son origine à la violence, et l'État serait le produit de la conquête, c'est-à-dire des massacres sur les champs de bataille. Comme l'asservissement d'une société à une autre est indispensable pour former l'union politique, et cet asservissement se produisant à la suite d'homicides, c'est une série de *morts* qui serait l'origine de la *vie* sociale. A cette théorie de Lester Ward, Gumplowicz et Ratzenhofer, M. Novicow oppose de nombreux et puissants arguments. Bien qu'il soit un fervent adepte de la thèse organiciste, il pense qu'il n'y a pas de raisons pour reconnaître comme fondées *toutes* les analogies qu'on voudrait établir entre les faits biologiques et les faits sociaux; il y a parfois opposition complète. Dans

le monde animal, il y a lutte entre les êtres d'espèces différentes, et la mort d'une espèce peut faire la vie de l'autre; dans le domaine social, la mort d'une nation fait la mort partielle de l'autre. Mais le darwinisme a fait oublier un phénomène aussi constant que la lutte : l'*association*, dont « l'existence crève les yeux »; il a mis le pessimisme à la mode, et a confondu l'état normal avec l'état pathologique. Il n'a pas vu que la civilisation est produite par le travail, et non par la guerre : les États-Unis, de 1783 à 1905, ont consacré au travail 732 milliards de journées, tandis qu'ils n'en ont consacré que 800 millions à la destruction; voilà la cause de leur prospérité. La guerre n'a pu être cause d'amélioration — et indirectement encore, — que si le conquérant a établi une somme de justice plus grande que celle qui existait auparavant; par exemple, les Français introduisirent au Soudan une somme de justice bien supérieure à celle que pratiquait Rabah ou Samory.

En général, la guerre empêche la circulation des idées; et, s'il y a des luttes sociales, elles ont leurs procédés particuliers : l'invention et la discussion qui sont les conditions de tout progrès économique, intellectuel, moral et social. Le darwinisme n'a voulu voir que les phénomènes qui se produisent dans le monde animal; aussi est-il « une des plus étonnantes déviations de l'esprit scientifique ».

III. Après avoir réfuté des doctrines qu'il juge fausses, M. Novicow cherche à montrer, dans la dernière partie de son ouvrage, comment s'organisera l'humanité en vue du bonheur des sociétés, comment il y aura, pour tous, expansion de la vie, c'est-à-dire complète justice. La liberté individuelle n'existe pas partout; la liberté des collectivités n'existe nulle part. « L'existence humaine est comme un vaste océan de souffrance où apparaissent quelques rares îlots plus ou moins fortunés... C'est le contraire qui aurait dû être; les souffrances auraient dû former les îlots, et le bien-être l'océan. » Nous ne devons pas rêver un bonheur éloigné, même impossible; il faut un bonheur pour les hommes de notre génération. Il faut donner l'instruction à tous, qui doivent se faire une juste représentation de l'univers, abandonner la conception mythologique pour acquérir la connaissance scientifique; cela est possible en moins de quatre ou cinq générations, si l'on met un terme à l'anarchie actuelle, et si l'on réalise l'alliance politique des sept grandes nations du monde : les États-Unis, l'Angleterre, l'Allemagne, la France, l'Italie, l'Autriche-Hongrie et la Russie. La septuple s'étendrait sur les sept dixièmes des territoires, et sur les six dixièmes des populations du globe. Ne songeant plus à faire des conquêtes au détriment les unes des autres, ces nations seraient débarrassées du militarisme et du marinisme; elles feraient tomber ces barrières que sont les douanes, et qui empêchent l'individu de jouir pleinement du fruit de son travail. A cette activité et à cette richesse nouvelles, s'ajoutera l'indépendance nationale, puisque chaque population se

groupera suivant ses affinités véritables, au lieu de subir la contrainte de la conquête.

Enfin, M. Novicow s'oppose fortement à ce sophisme qui consiste à croire que rien ne peut être changé à nos institutions, — comme si celles du passé ressemblaient à celles du présent! Aussi pense-t-il que le bonheur social ne sera pas le résultat d'une amélioration de la *nature* humaine, mais qu'il dépendra des institutions. Sur ce point, nous ne serions pas d'accord avec lui; selon nous, la réforme fondamentale, essentielle est celle de l'individu; et, quand M. Novicow compte sur la biologie et la sociologie pour réaliser en grande partie le bonheur au xxe siècle, il nous semble qu'il eût dû ajouter que la morale et l'éducation de la conscience doivent avoir leur part dans la régénération humaine, et contribuer au progrès.

A part les réformes que M. Novicow demande pour la réalisation de la justice, il en est d'autres qui, pour être de moindre importance, ne sont cependant pas négligeables. Par exemple, il se demande pourquoi la femme n'a pas la liberté de disposer de sa personne comme l'homme, pourquoi il s'attache un certain déshonneur à la procréation d'un enfant en dehors des cadres établis par la société, — pourquoi toutes les nations ne garantissent pas la sécurité aux étrangers, etc., etc.

Ce livre, rempli d'idées généreuses, force à penser; il est à souhaiter qu'il pousse à l'action. Le dédiant à la mémoire de son fils, M. Novicow demande qu'il contribue à diminuer les souffrances de la malheureuse humanité. Nous l'espérons avec lui : c'est par la propagation de semblables idées que tomberont, sous l'effort des penseurs, les vieux préjugés, refuges des injustices, et obstacles au bonheur.

JULES DELVAILLE.

A. Hamon. — SOCIALISME ET ANARCHISME. *Études sociologiques*, 1 vol. petit in-8, 230 p., Paris, Sansot et C[ie], 1905.

L'auteur veut prouver que les anarchistes ont droit à être comptés au nombre des socialistes, droit que leur refuse le parti socialiste allemand et, en général, le marxisme. Il applique une méthode à la fois dialectique et historique. La plupart des anarchistes professent le communisme. Or le communisme est une des applications possibles de la doctrine socialiste; c'est une des formes de la répartition qu'aucun socialiste ne peut rejeter *a priori*. En lui-même l'anarchisme est une doctrine politique qui logiquement n'a rien d'incompatible avec la doctrine économique des socialistes. — Historiquement, l'anarchisme s'est développé dans les milieux populaires à mesure que les doctrines socialistes s'y répandaient. La lutte contre l'État et le pouvoir n'a été que la conséquence et le prolongement de la lutte des classes. — Personne ne peut contester la vigueur et la portée de cette argumentation, si gênante qu'elle soit pour les tacticiens du parti

socialiste. A notre avis, M. Hamon aurait pu encore fortifier sa thèse en démontrant que les socialistes orthodoxes et les anarchistes ont en commun une même notion des origines de l'État et du pouvoir. L'école marxiste voit dans l'État et le pouvoir des suppôts de la classe qui possède la terre et les instruments de travail : l'anarchisme ne fait autre chose que tirer les conséquences pratiques impliquées dans cette notion, et s'il rejette les décisions du suffrage universel, c'est qu'il y voit l'effet inévitable de la répartition actuelle de la terre et des revenus. La difficulté que rencontre cette école est l'impossibilité de prouver que l'autorité ne renaîtrait pas aussi forte, sinon plus forte, dans une société organisée d'après le principe de la communauté économique. — Les libertaires semblent confondre l'autorité sociale avec les pouvoirs qui la représentent, la concentrent et la personnifient. Ils croient qu'elle cesse d'exister quand elle est diffuse dans la masse. La psychologie collective a facilement raison de cette erreur, mais la vérité sociologique frapperait aussi grièvement le socialisme orthodoxe que l'anarchisme.

GASTON RICHARD.

G. Simmel. — DIE PROBLEME DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE. 2e édit. Leipzig, Duncker, 1905. 1 vol. in-8, x-169 p.

Le but de l'ouvrage de M. Simmel est de réagir contre le réalisme historique, plus ou moins scientifique, artistique ou naïf, qui croit pouvoir reproduire ou décrire le passé *tel qu'il a été*. C'est une illusion : il y a toujours, dans cette résurrection, quelque « stylisation ». Et cette erreur est dangereuse ; car si l'on sait bien aujourd'hui quelle part d'éléments subjectifs entre nécessairement dans l'observation de la nature, combien plus grande doit-elle être dans l'histoire, dont la matière même est déjà de l'esprit.

L'histoire est, comme la nature, une réalité donnée, une force extérieure qui s'impose à nous. D'autre part, « l'homme connu est fait par la nature et par l'histoire ; mais l'homme qui connaît fait la nature et l'histoire ». Reprendre, vis-à-vis de l' « historisme », l'attitude prise par Kant vis-à-vis du « naturalisme », pour sauvegarder, comme lui, l'activité productrice et libre de l'homme : voilà le but de l'ouvrage, déjà entrevu, mais moins clairement, dans la première édition, et qui conduit à formuler au sens kantien ce problème : « Comment l'histoire est-elle possible? »

Tel est le point de vue critique appliqué par l'auteur à l'étude des conditions internes de l'histoire, des lois historiques, et du sens profond qu'on peut leur prêter.

Ce point de vue a sa valeur. La philosophie de l'histoire, par ses ambitions démesurées, et surtout par le dédain des faits que ces

ambitions comportent assez naturellement, subit de notre temps un certain discrédit, trop souvent mérité. Le seul moyen de la relever et de la légitimer est assurément de lui donner la portée d'une introduction critique à la seule science positive qui puisse lui correspondre dans le domaine des faits : la sociologie. C'est en ce sens que, forçant quelque peu la pensée de l'auteur, nous voudrions comprendre cette œuvre.

CHARLES LALO.

III. — Histoire de la philosophie.

Giambattista Grassi Bertazzi. — COSCIENZA ED INCOSCIENZA NELLA PSICOLOGIA PLATONICA. Catania, Giannotta, 1904.

L'inconscient aurait-il attendu Schopenhauer et Hartmann pour faire son entrée dans l'enseignement philosophique? Plusieurs l'ont cru assez naïvement : et il est hors de doute qu'ils se sont trompés. Tout récemment M. Mentré rappelait dans la *Revue de philosophie* que « Biran est le père de l'automatisme psychologique : il emploie même l'expression d'*automate intellectuel* pour désigner le domaine subconscient de l'homme, les phénomènes qui se passent en dehors du moi et de la personnalité consciente, qui ne sont ni localisés dans l'organisme, ni situés dans le temps par le souvenir, enfin tout ce qui se fait passivement ou nécessairement en nous ». Le rôle mental de ce que Leibniz nommait « petites perceptions » est depuis longtemps connu. Mais voici une tentative bien autrement hardie : selon M. G. B., c'est Platon lui-même qui, il y a vingt-trois siècles, aurait le premier découvert et exploré cette partie obscure de notre nature psychique : et l'auteur, prévoyant que sa thèse provoquerait un étonnement général, a imaginé pour la justifier toute une savante stratégie.

C'est ainsi que son premier chapitre a pour titre *La terminologie des phénomènes de conscience dans la psychologie platonicienne.* Nous accorderons très volontiers que les commentateurs d'un penseur célèbre, ancien ou moderne, ne peuvent guère se passer d'une étude sérieuse de son vocabulaire où maint terme tiré du langage commun a reçu une investiture toute spéciale, d'ordinaire sans perdre pour autant aucune de ses acceptions courantes. Si encore d'un philosophe à ses successeurs, de Platon à Aristote par exemple, ou d'un ouvrage à un autre d'un même auteur, chaque mot gardait invariablement la même signification! Mais au grand désespoir des critiques, il en va tout autrement. Et pour ne parler que de Platon, il y aurait une grave imprudence à se condamner à traduire partout par le même terme dans nos langues modernes, plus riches en nuances, tel mot d'un usage répété dans ses dialogues (λόγος, εἶδος, αἰτία, ἡδονή, etc.).

Voilà comment M. G. B. a été amené à consacrer trois cent cin-

quante pages, c'est-à-dire les deux tiers de son livre, à un examen approfondi des termes qui dans le vocabulaire platonicien se rapportent aux phénomènes soit de conscience soit d'inconscience. Nous avons ici un *lexicon Platonicum* d'une étendue assez restreinte, encore que l'auteur ait visiblement cherché à en reculer plutôt qu'à en resserrer les limites. Il eût presque suffi, semble-t-il, de constater d'abord qu'un adjectif répondant à notre « inconscient » n'existe nulle part chez Platon, et ensuite que tout équivalent réel et précis de « conscience » au double sens générique et spécifique lui fait de même défaut. Je suis surpris cependant qu'au cours de sa longue et patiente énumération M. G. B. n'ait pas insisté davantage sur des expressions du genre de ξύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν (*Apologie*) dont le sens est bien « je sais en moi-même que... », « j'ai la conscience intime que... ». Il est certain que les substantifs ou adjectifs auxquels on pourrait songer ici (συνείδησις, σύνεσις, τὸ συνειδὸς, etc.) ou n'apparaissent que de loin en loin dans la prose philosophique grecque, ou même paraissent s'appliquer avant tout à la satisfaction et au remords, suites naturelles du bien et du mal accompli. « Aucun d'eux, écrit M. G. B., n'a la signification spéciale que notre mot « conscience » a aujourd'hui en psychologie, car les écrivains grecs et latins les ont employés ni pour exprimer la qualité commune de tous les faits psychiques, à savoir d'être saisis et par là même conscients, ni pour désigner l'essence de l'âme qui pour quelques-uns est synonyme de conscience de soi, ni pour signifier d'une façon abstraite l'ensemble de tous les faits de conscience, c'est-à-dire des seuls faits psychiques réellement existants, ni enfin pour marquer, selon une autre théorie, que la conscience est en nous comme un *substratum* primitif, indépendant de tout fait particulier » (p. 54).

Voilà qui, du point de vue défini par le titre même de l'ouvrage, ressemble singulièrement à ce qu'en style juridique on appellerait volontiers un arrêt de non-lieu. Et cependant on ne peut nier l'intérêt que présente cette partie du travail de M. G. B., soit à cause de l'importance exceptionnelle des concepts et des termes étudiés, soit en raison du soin dont témoignent ces savantes recherches. Nous avons ici infiniment mieux que le *Lexicon Platonicum* d'Ast, simple catalogue à l'usage des érudits, et pour trouver une enquête d'une portée comparable, il faut descendre jusqu'aux *excursus* où Campbell (dans son édition de la *République*, t. II, p. 294 et suiv.) a retracé le rôle chez Platon des trois termes saillants εἶδος, γένος et φύσις.

Relevons ici un détail qui a son importance. A propos des mots εἶδος et ἰδέα M. G. B. entreprend d'établir, non sans quelque vraisemblance, que le premier répond plus directement à l'extension de l'idée, le second à sa compréhension; quelque chose comme son aspect sensible et son aspect intelligible. Suit un exposé des étapes les plus marquantes de la théorie des idées. Ce furent d'abord des concepts, des notions générales à la façon de Socrate (νοήματα), plus tard des

causes exemplaires (παραδείγματα), enfin les réalités absolues (οὐσίαι) par opposition à l'éphémère et au contingent. MM. Jackson et Lutoslawski sont arrivés à des conclusions bien différentes : mais M. G. B. est d'accord avec eux sur ce point que Platon aurait lui-même introduit dans sa doctrine une transformation radicale (p. 15 et p. 219) : thèse que pour ma part j'ai toujours combattue et contre laquelle viennent de se prononcer très nettement M. Brochard dans l'*Année philosophique* et M. Piat au *Congrès philosophique* de Genève.

Le second chapitre : sous ce titre — *La terminologie des phénomènes d'inconscience dans la psychologie platonicienne* — pique la curiosité à un plus haut degré encore que le premier. Dès la deuxième page voici une déclaration non équivoque : « Les phénomènes de cette nature n'ont pas échappé à l'attention de Platon, mais on ne découvre chez lui aucune trace d'un principe scientifique ou même hypothétique susceptible de les grouper et d'en rendre compte... Toute synthèse fait ici défaut » (p. 331). Il est possible toutefois de jeter quelque lumière sur la question, si l'on considère que Platon place dans le mouvement, dans l'activité l'essence de l'âme, comme Descartes et Malebranche dans la pensée. Or il semble bien que dans certains cas et à certains moments, soit le but de cette activité, soit le fait même de son exercice cesse d'être distinctement perçu. Le corps avec ses appétits et ses impulsions souvent désordonnées met l'âme dans l'impossibilité de se posséder elle-même : de leur côté, en proie à une sorte d'ivresse mentale, les enthousiastes et les inspirés ἴσασιν οὐδὲν ὧν λέγουσιν (*Apologie*). Certains accidents physiologiques, plaisirs ou douleurs, n'ont pas l'intensité nécessaire pour arriver, comme nous dirions aujourd'hui, jusqu'au seuil de la conscience (*Philibe*). S'agit-il de l'activité intellectuelle? Le *Théétète* contient plus d'une remarque pleine de finesse. Telle connaissance, par exemple, qui est entrée en nous, qui est devenue notre propriété, disparaît à l'instant où nous en aurions besoin pour reparaître quand nous nous y attendons le moins. L'ἀνάμνησις platonicienne n'est pas autre chose que l'aveu de l'inconscience où s'enfoncent nos impressions du monde idéal jusqu'à l'heure où la sensation vient les réveiller. Nos inclinations innées (ἔμφυτοι) se rattachent au même ordre de réflexions.

Empiriste convaincu, l'auteur ne reproche pas moins sévèrement à Platon qu'à Leibniz et à Kant de s'être mépris sur la véritable solution du problème de la connaissance. Son troisième chapitre — *La nature de la conscience et de l'inconscience dans la psychologie platonicienne* — précise et développe des affirmations déjà rencontrées antérieurement : conscience et inconscience y sont présentées comme deux degrés ou deux phases diverses du dynamisme psychique qui constitue la pierre angulaire de toute la psychologie platonicienne. A noter une explication assez originale de l'abondance des mythes dans les dialogues : c'était pour Platon un moyen ingénieux de se soustraire aux critiques de ses adversaires (p. 372).

Un appendice assez long (p. 405-500) est consacré à la discussion de deux questions en relation plus ou moins étroite avec le sujet principal : 1° Quelle idée Platon se faisait-il de cette θεία μανία dont il parle en tant de passages? — 2° Quel sens convient-il d'attacher au δαιμόνιον de Socrate? Et voici la réponse de l'auteur. Avant de prendre une décision grave, le sage athénien passait par une période d'hésitation à laquelle mettait fin parfois, d'une manière presque soudaine, une détermination consciente : et la voix qu'il croyait entendre était une pure et simple hallucination auditive. Tel l'avertissement céleste auquel saint Paul faisait remonter sa conversion (p. 498).

C. Huit.

Rodolfo Mondolfo. — Il dubbio metodico e la storia della filosofia 1 vol. in-8 de 190 p. — Padoue et Vérone, Fratelli Drucker, 1903.

M. Mondolfo s'est proposé le problème soulevé jadis par Hegel, celui du rapport entre la philosophie et son histoire. Et l'examen de ce problème l'a conduit, puisque toute histoire des systèmes paraît engendrer une disposition sceptique, à se demander en même temps quel est le rôle du doute dans la pensée. L'analyse de trois cas : celui de Socrate, celui de Descartes, et celui de Kant, l'ont amené, distinguant à nouveau entre le doute sceptique et le doute méthodique, à reconnaître la fécondité de celui-ci. Mais l'étude de ces trois cas lui a montré également que l'épreuve à laquelle le doute soumet l'élaboration des données est incomplète, puisqu'elle laisse les matériaux sans les éprouver eux-mêmes. Le doute méthodique appelle donc une méthode complémentaire, par laquelle on se rendra compte de la formation des données, en pénétrant les relations que ces données impliquent. Une telle méthode est offerte par l'histoire de la philosophie. Cette histoire, en permettant de juger de la cohérence intrinsèque des doctrines, fournit une leçon de méthode. En faisant voir la conciliation intime des systèmes, elle prépare (sans l'opérer elle-même) la conciliation actuelle des idées. En montrant la connexion des éléments de chaque philosophie, les modifications d'ensemble qui résultent dès lors de toute modification partielle, les corrections et les compléments qu'apporte chaque penseur à la pensée qui le précéda, elle excite l'esprit à examiner des liaisons nouvelles d'idées, à mieux percevoir les insuffisances de la théorie. Mettant en lumière les *ricorsi*, le retour sous forme plus développée et plus voisine des faits, des idées essentielles, ou des théories secondaires, elle suscitera la curiosité féconde qui peut vivifier les hypothèses ébauchées par d'autres. Elle est nécessaire encore, à titre de propédeutique, vu la loi, déjà signalée par Hegel, qui assimile le développement spirituel de l'individu à celui de l'espèce. Enfin, s'associant à l'histoire générale, notant les influences qui procèdent de la culture scientifique, esthétique, reli-

gieuse, pratique, et aussi (en l'exagérant parfois) la réaction opérée par les idées philosophiques sur l'esprit du temps, elle explique la formation de la conscience contemporaine.

A cette étude personnelle (objet d'une leçon préliminaire dans un cours d'histoire de la philosophie professé à Padoue), l'auteur a joint des *notes historiques et critiques*, dans lesquelles il examine la notion que se sont faite de l'histoire de la philosophie et de ses rapports avec la philosophie théorique, les penseurs allemands, italiens et français, qui se sont posé expressément le problème (Hegel; les éclectiques; Ritter, Schopenhauer, Kuno Fischer, Vera, Zeller; Boutroux; Fouillée; Franchi; Acri; Tocco; Bonatelli, Cantoni et Bertini; Ardigò, Chiappelli; Cesca; Zuccante; Deussen; Gourd; Jaja; Masci; Faggi; Barzellotti; Alemanni). Notons le reproche qu'il adresse à la thèse la plus ancienne de Boutroux (Introd. à la trad. de Zeller); il la déclare antihistorique, parce que, rapprochant la philosophie de la religion et de l'art plus que de la science, elle insiste surtout sur ce qu'il y a de génial et de personnel dans chaque philosophie, sur l'élément sentimental et permanent qu'elle renferme plutôt que sur son élément intellectuel et progressif. Notons aussi le reproche adressé à Fouillée, d'avoir une tendance à confondre l'histoire avec la théorie, à négliger les erreurs logiquement déduites du principe de chaque système afin de s'attacher aux vérités permanentes, enfin à fixer (toujours du point de vue de la théorie) la limite à laquelle doit s'arrêter le progrès des spéculations philosophiques (ainsi la doctrine de la volonté regardée comme le terme du progrès qui du matérialisme achemine la réflexion vers la philosophie idéaliste).

J. SEGOND.

Bertrando Spaventa. — DA SOCRATE A HEGEL. 1 vol. in-12 de XVI-432 p. — Bari, Laterza, 1905.

M. Giovanni Gentile publie ces « nouveaux essais de critique philosophique » de Spaventa, dans la *Bibliothèque de Culture Moderne*; il poursuit, de la sorte, l'œuvre qu'il avait commencée en 1900 par la publication des *Scritti filosofici* du même auteur. Lui-même explique, dans une *préface*, ce qu'il a fait et compte faire encore pour la mémoire du philosophe hégélien. Les essais qu'il a recueillis dans ce volume avaient paru dans la *Rivista contemporanea*, le *Cimento* et le *Giornale napoletano di filosofia e lettere*, de 1854 à 1872. Il les a ordonnés, suivant en cela l'exemple donné par l'auteur dans la publication de la première série (1867), selon une méthode chronologique (en ayant égard, non à l'époque de l'apparition des articles, mais aux périodes de l'histoire des idées auxquelles les articles se rapportent. Il trace un portrait de Spaventa, rappelle qu'il fut un de ceux chez qui la philosophie gouverne l'âme entière, caractérise son intuition de

la vie, explique pourquoi l'écrivain et le philosophe reçut un accueil médiocre, note le retour actuel en sa faveur, marque sa place dans le renouveau philosophique et idéaliste de l'Italie contemporaine, établit enfin un rapprochement entre la critique philosophique de Spaventa et la critique littéraire de De Sanctis.

Voici les titres des articles réunis dans ce recueil :

1° *La doctrine de Socrate* (à propos des *Considérations sur la doctrine de Socrate* de Bertini). Spaventa insiste sur la nécessité, pour qui étudie Socrate, d'envisager le Socrate *réel* et de déterminer sa signification dans la pensée grecque ; il s'élève contre les parallèles vagues entre Socrate, Descartes et Kant; il détermine le sens du *concept* socratique : *vérité* objective de la pensée et de la vie; il montre que ce concept manque, d'ailleurs, de contenu, demeure tout formel; il dénonce le caractère populaire et vide de la *doctrine*.

2° *Concept et méthode de la doctrine thomiste du droit.* Dans la théorie thomiste, le droit et l'État n'ont pas de fondement objectif et absolu; et ce défaut se rattache à la thèse scolastique de l'universel abstrait.

3° *La vie de Giordano Bruno écrite par D. Berti.* Le *naturalisme* de G. Bruno n'était ni irréligieux ni antichrétien, il fut nécessaire pour transformer la conception scolastique du Dieu abstrait; sans lui, n'auraient été possibles ni la métaphysique allemande, ni la morale nouvelle.

4° *Le sensualisme du* XVIII*e* *siècle et Victor Cousin.* Cousin, malgré les formules transcendantales empruntées par lui, n'est qu'un empiriste; il confond la philosophie avec les sciences physiques, il ne comprend pas la vérité du point de vue de Condillac (mal développé par celui-ci, vu l'idée insuffisante qu'il se fait de son principe) : la *déduction* des facultés.

5° *La philosophie pratique de Kant et Jules Barni.* Le défaut de la morale kantienne est son formalisme; devoir et droit sont chez lui choses *abstraites*, mais Barni, placé au point de vue inférieur du dogmatisme cartésien, ne pouvait voir nettement ce défaut.

6° *Hegel réfuté par Rosmini.* Rosmini a mal lu et mal compris Hegel. Il a cru pouvoir réduire la méthode hégélienne à une proposition préliminaire, justiciable du sens commun. Il a confondu la *pensée* avec les *idées* particulières. Il n'a pas su distinguer le système de la *science* et les indications *historiques* des deux *introductions*.

7° *Sur quelques jugements de M. Tommaseo.* Spaventa relève quelques erreurs de Tommaseo sur les rapports entre la doctrine hégélienne du droit et les doctrines de Rousseau et de Gioberti.

8° *La philosophie néo-chrétienne et le rationalisme en Allemagne.* Exposé de la philosophie de Stahl, disciple de Schelling (dernière philosophie). Spaventa rapproche cette doctrine de celle de Gioberti, et voit la racine de l'une et de l'autre dans le christianisme et la théorie de la révélation.

9° *Le sensualisme en France et la philosophie d'E. Caro.* Le *sensualisme* apparaît périodiquement en France comme une réaction contre le *spiritualisme* abstrait des Cartésiens, et, en ce sens, il constitue un progrès. La philosophie de Caro, ou bien est un cartésianisme abstrait, ou bien, si elle est *vivante* (ainsi que l'affirme son auteur), fait appel au sentiment plus qu'à la dialectique et constitue une sorte de *piétisme* philosophique.

10° *Philosophes dilettantes en Italie au* XIX*e* *siècle.* Quatre études : A) *Une vue philosophique de l'histoire du monde humain* (critique d'une brochure anti rationaliste de Cesare della Valle, duc de Ventignano). — B) *Histoire d'un étudiant en philosophie de Giuseppe Piola.* — C) *La logique ou le problème de la science nouvellement proposé à l'Italie par Paolo Morello.* — D) *La philosophie depuis Kant, d'après Michele Baldacchini* (Spaventa combat, dans cette étude, la conception de l'histoire de la philosophie comme propédeutique de la philosophie, et il insiste sur l'impossibilité de comprendre cette histoire si l'on n'a d'abord un concept déterminé de la philosophie elle-même).

11° *Sur les psychopathies en général.* Quatre articles, à propos d'une leçon de Salvatore Tommasi. A) *Le concept de la maladie en général.* Si la maladie est, comme le dit Tommasi, l'*analyse* de cette *synthèse* qui est la vie, maladie et santé sont inséparables, également *nécessaires*; le naturalisme et le matérialisme posent le problème même de la métaphysique, celui de la synthèse des contraires; et la philosophie, qui est la synthèse finale, donne seule un sens aux sciences particulières et analytiques. — B) *Le dynamisme.* Si le dynamisme et le vitalisme ont fait leur temps, l'impossibilité de tout expliquer par la physique et la chimie subsiste, et Tommasi a raison de soutenir contre De Crecchio que les changements chimiques et anatomiques ne sont pas une explication suffisante des *psychopathies.* — C) *Le concept de l'organisme et l'organisme de l'esprit.* D) *La relation entre l'âme et l'organisme et la psychopathie.* Impossible de réduire l'altération psychique à l'altération anatomique. Impossible de séparer, avec Descartes, l'âme de l'organisme; elle est l'unité du corps, elle se développe et se matérialise en lui, et, fonction en un sens de l'organisme corporel, elle le surpasse. De là le double caractère, psychique et somatique, de la psychopathie (laquelle est, d'abord, désorganisation de l'esprit).

J. Segond.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CHEMINS DE FER DU NORD

Saison balnéaire et thermale

(De la veille des Rameaux au 31 Octobre)

BILLETS d'ALLER et RETOUR à prix réduits

PRIX au départ de PARIS (non compris le timbre de quittance)

De PARIS aux STATIONS CI-DESSOUS	BILLETS de SAISON de FAMILLE Valables pendant 33 jours (1)						BILLETS hebdomadaires			BILLETS d'excursion	
	PRIX pour 3 personnes			PRIX Pour chaque personne en plus			PRIX (2) par personne			PRIX (3) par personne	
	1re classe	2e classe	3e classe	1re classe	2e classe	3e classe	1re classe	2e classe	3e classe	2e classe	3e clas.
	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.
Ault-Onival (viâ Fouquières-Fressenneville).	137 40	95 40	62 70	24 20	17 20	11 40	29 »	23 30	16 »	11 40	7 45
Berk.	149 40	101 40	66 30	25 60	17 45	11 45	31 »	24 15	17 »	11 15	7 35
Boulogne (ville)	170 70	115 20	75 »	28 45	19 20	12 50	34 »	25 70	18 90	11 10	7 30
Calais (ville).	198 30	133 80	87 30	33 05	22 30	14 55	37 90	29 »	21 85	12 35	8 10
Cayeux.	137 55	93 60	61 20	24 »	16 45	10 80	29 30	23 05	15 95	11 »	7 25
Conchy-le-Temple (Fort-Mahon)	140 40	94 80	61 80	23 40	15 80	10 30	28 80	22 50	15 75	9 75	6 35
Dannes-Camiers	157 20	106 20	69 30	26 20	17 70	11 55	31 70	24 40	17 50	10 50	6 85
Dunkerque	204 90	138 30	90 30	34 15	23 05	15 05	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20
Enghien-les-Bains	»	»	»	»	»	»	2 »	1 45	» 95	»	»
Etaples.	152 40	102 90	67 20	25 40	17 15	11 20	30 90	23 95	17 »	10 35	6 75
Eu (le Bourg d'Ault et Onival	120 90	81 60	53 10	20 15	13 60	8 85	25 40	20 10	13 70	8 85	5 75
Fort-Mahon-Plage	141 30	96 60	64 20	24 15	16 70	11 30	29 50	23 35	16 65	10 80	7 45
Ghyvelde (Bray-Dunes).	213 »	143 70	93 60	35 50	23 95	15 60	39 95	31 15	23 40	12 50	8 20
Gravelines (Petit-Fort-Philippe)	204 90	138 30	90 30	34 15	23 05	15 05	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20
Le Crotoy	131 25	89 10	58 20	22 60	15 40	10 10	27 90	21 95	15 15	10 25	6 75
Leffrinckouke-Malo-Terminus.	209 10	141 »	92 10	34 85	23 50	15 35	39 40	30 55	23 05	12 50	8 20
Le Tréport-Mers	123 »	83 10	54 »	20 50	13 85	9 »	25 75	20 35	13 90	9 »	5 85
Loon-Plage.	204 30	138 »	90 »	34 05	23 »	15 »	38 75	29 90	22 50	12 50	8 20
Marquise-Rinxent (Wissant).	182 10	123 »	80 10	30 35	20 50	13 35	35 60	26 80	20 05	11 75	7 70
Noyelles	126 90	85 80	55 80	21 15	14 30	9 30	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95
Paris-Plage	156 »	105 90	70 20	26 60	18 15	12 20	32 10	24 95	18 »	11 35	7 75
Pierrefonds.	66 »	44 40	29 10	11 »	7 40	4 85	15 40	11 50	7 60	»	»
Quend-Fort-Mahon	137 70	93 »	60 60	22 95	15 50	10 10	28 30	22 15	15 45	9 60	6 25
Quend-Plage.	140 70	96 »	63 60	23 95	16 50	11 10	29 30	23 15	16 45	10 60	7 25
Rang-du-Fliers-Verton (Plage Merlimont).	145 20	98 10	63 90	24 20	16 35	10 65	29 60	23 05	16 20	10 05	6 55
Rosendael (Plage de Malo-les-Bains).	207 60	140 10	91 50	34 60	23 35	15 25	39 20	30 35	22 90	12 50	8 20
Saint-Amand	159 90	108 »	70 50	26 65	18 »	11 75	32 20	24 65	17 75	»	»
Saint-Amand-Thermal	163 20	110 10	72 »	27 20	18 35	12 »	32 80	24 95	18 10	»	»
Saint-Valery sur-Somme	131 10	88 50	57 60	21 85	14 75	9 60	27 15	21 35	14 75	9 30	6 05
Serqueux (Forges-les-Eaux).	98 70	66 60	43 50	16 45	11 10	7 25	21 50	16 70	11 25	»	»
Wimille-Wimereux	174 60	117 90	76 80	29 10	19 65	12 80	34 55	26 10	19 30	11 25	7 40
Zuydcoote-Nord-Plage	211 80	142 80	93 »	35 30	23 80	15 50	39 80	30 95	23 25	12 50	8 20

(1) Les billets de saison de famille sont nominatifs et collectifs, ils ne peuvent servir qu'aux personnes d'une même famille ainsi qu'aux personnes (précepteurs, serviteurs, etc.) attachées à la famille.

La validité peut être prolongée une ou plusieurs fois d'une période de 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 du prix total du billet.

Les titulaires d'un billet collectif sont tenus de voyager ensemble.

(2) Valables du vendredi au mardi ou de l'avant-veille au surlendemain des fêtes légales.

Des carnets comportant cinq billets d'aller et retour sont délivrés dans toutes les gares et stations du réseau à destination des stations balnéaires et thermales ci-dessus, — le voyageur qui prendra un carnet pourra utiliser les coupons dont il se compose à une date quelconque dans le délai de 33 jours, non compris le jour de distribution.

(3) Valables pendant une journée les dimanches et jours de fêtes légales dans les trains spécialement désignés.

Une réduction de 5 à 25 0/0 est faite selon le nombre des membres de la famille.

Note importante. — *Pour les heures de départ et d'arrivée, ainsi que pour les autres billets spéciaux de bains de mer, consulter les affiches*

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

725-06. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 5-06.

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

DIX-SEPTIÈME ANNÉE — ***Parait le 1er et le 15 de chaque mois*** — DIX-SEPTIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° DU 15 JUILLET 1906

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENTS

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		Étranger	
Un an................	**25** fr.	Un an................	**30** fr.
Six mois..............	**14** »	Six mois..............	**17** »
Trois mois..........	**8** »	Trois mois............	**10** »

ABONNEMENT DE TROIS ANS, avec prime équivalant au remboursement de l abonnement.

France : 65 fr. | **Étranger : 80 fr.**

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement ; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants, emballage et port compris, :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Éditions du *Mercure de France*.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

TRENTE ET UNIÈME ANNÉE. N° 9 SEPTEMBRE 1906



REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6ᵉ

1906

369

QU'EST-CE QUE L'ART?

Qu'est-ce que l'art? — Abordée par la majorité des penseurs, discutée et controversée à peu près tous les jours, sous une forme ou sous une autre, cette question, que reprenait Tolstoï il n'y a pas longtemps, est de celles qu'on ne saurait éviter, comme mettant en cause l'une des plus éclatantes et primordiales manifestations de l'activité humaine. Sans parler du philosophe, dont la vocation et, pour ainsi dire, le métier est de sans cesse s'enquérir, elle s'impose aussi bien à l'esprit de tout homme soucieux de se rendre compte de ses jouissances d'art qu'à celui de l'artiste qui tente de réfléchir sur lui-même. Elle s'impose avec d'autant plus de force à la pensée contemporaine que l'art est plus mêlé à notre vie. De sa solution, en effet, dépend la valeur, le rôle et la fonction de celui-ci, son importance ou sa futilité, ce qu'il faut lui demander et ce qu'il est incapable de nous donner, ce que, en dernière analyse, il convient d'y chercher.

Qu'y a-t-il de commun entre une statue, une symphonie, un tableau et un monument, qui leur vaille le titre d'œuvres d'art? Entre elles et une œuvre qui n'est pas d'art y a-t-il une différence et, s'il y en a une, quelle est-elle? Qu'est-ce qui sépare, en d'autres termes, un Corot d'une photographie, voire d'une chromolithographie, un meuble de Boulle ou de Riesener d'un meuble quelconque, le palais de Versailles d'une caserne ou d'un bâtiment vulgaire? La distinction vient-elle de ce que l'art est plus ou moins conforme à un modèle ou idéal suprême, ou bien, au contraire, de ce qu'il imite la nature? N'est-il, à l'opposé, qu'un jeu, combinaison agréable, sans plus, de sons, de lignes, de couleurs ou de reliefs? Telles sont les questions qu'implique et que résume la première.

Malgré qu'elle ait été maintes fois débattue, et en presque tous les sens, cette question de la nature de l'art, non seulement est loin d'être résolue — ce qui n'a rien d'étonnant, si aucun problème philosophique ne peut l'être définitivement, — mais elle semble bien être en retard sur toutes les autres, faute, par ceux

qui s'y sont appliqués, d'avoir envisagé l'œuvre d'art d'une façon assez intérieure ou ésotérique, du point de vue de l'immanence en quelque sorte. Rejeté d'un objectivisme superficiel à un subjectivisme individuel et, par conséquent, incomplet, du fait d'un intellectualisme qui a toujours empêché les esthéticiens de considérer l'art sous son aspect affectif, ce problème mérite d'être repris sous ce biais, qui est le seul véritablement fécond, s'il paraît, en tout cas, en permettre une solution plus adéquate que celles proposées jusqu'à ce jour.

I

On appelle « art », suivant le *Dictionnaire* de l'Académie et selon l'usage, tout ensemble de procédés ou de moyens combinés en vue d'une fin, que cette fin soit l'utile, le vrai, le bien ou le beau. C'est ainsi que, sans faire mention de l' « art de parvenir », à côté des arts mécaniques ou industriels, comme la métallurgie, et des arts libéraux, comme la topographie, qui visent les uns et les autres à l'utile quoique partagés en deux catégories suivant que l'esprit ou la main y joue le principal rôle, il y a un art de penser qui tend au vrai et un art de se conduire qui s'efforce vers le bien. Il y a, enfin, les beaux-arts qui, pour s'en tenir à l'étymologie, semblent bien n'avoir pour but que d'atteindre à la beauté.

Ils n'en ont assurément pas d'autre.

Forme de l'activité humaine, au même titre que leurs congénères, les arts qualifiés « beaux » ne servent évidemment à rien. Une sonate, un tableau ou une statue ne sont en aucune mesure appropriés à la satisfaction de nos besoins organiques, innés ou acquis, à quoi, en fin de compte, se ramènent les arts plus spécialement utiles, qu'ils le soient directement comme celui de guérir, ou indirectement comme celui de faire la guerre. Non seulement on peut se passer de peinture, de sculpture ou de musique et, en fait, beaucoup s'en passent, mais ces choses n'augmentent aucunement la somme de bien-être — s'il faut entendre par là des avantages matériels — que les « arts et métiers » mettent tous les jours à notre disposition. Les beaux-arts ne sont même pas utiles, quoi qu'en pense Tolstoï, à titre de langage, car, s'ils sont bien expressifs de sentiments, ainsi que Sully-Prudhomme l'a lumineusement démontré, ils ne forment pas une langue proprement dite, c'est-à-dire un système de signes volontairement agencés, propres à servir aux hommes à communiquer entre eux. Ils sont un langage spon-

tané et non point convenu, comme le doit être forcément tout mode d'expression destiné à nous faire entendre les uns aux autres et poursuivant cette fin. Les beaux-arts ont si peu l'utilité pour objet que les gens exclusivement pratiques en font fi, quand ils ne se glorifient pas de s'en détourner ou de les mépriser. Il est pas mal de socialistes qui, pour ce motif, prétendent les bannir de leur République, s'il n'y a pas d'autre raison, du reste, pourquoi les hommes politiques s'en désintéressent pour la plupart et s'en sont presque toujours désintéressés.

Par contre, ce qui est utile ne relève pas des beaux-arts par cela seul qu'on le peut dire tel. Ce n'est pas en tant qu'elle sert à nous abriter que l'architecture s'en réclame, mais bien par ce qu'il y a, pour ainsi dire, de superflu en elle. Ce n'est pas parce qu'un édifice — église, banque ou château — se trouve approprié à sa destination qu'il est une œuvre d'art. Personne ne s'avisera assurément de donner ce nom à un hôpital moderne, pour hygiénique et commode qu'il soit. Que maintenant l'utilité d'un édifice ou d'un meuble ne l'empêche pas d'être en même temps une œuvre d'art, non plus que cette dignité n'est exclusive de son utilité; que ces deux caractères ne soient pas incompatibles; qu'ils puissent s'accorder et s'accordent souvent dans un même objet — les exemples sont trop nombreux, principalement dans les arts mineurs, pour qu'il soit nécessaire d'en citer aucun —, il n'en reste pas moins qu'ils sont distincts et indépendants, encore que, par ses qualités d'ordre et d'harmonie, l'adaptation d'un objet à son usage soutienne certaines analogies avec le beau.

Les beaux-arts n'ont pas, non plus, pour but la vérité. On ne saurait les confondre avec la logique, qui est l'art d'arriver au vrai, ni avec la science, qui en est le résultat. Leur domaine, parce qu'il est celui de l'imagination, cette « maîtresse d'erreur et de fausseté », comme la définissait Malebranche, est bien plutôt celui du caprice et de la fantaisie. Les animaux inexistants et fantastiques, où, de tous temps, se sont complus les artistes en portent témoignage. Un quatuor n'est pas une équation, ni une marine une expérience ou un constat. Il n'y a rien là qui soit destiné à modifier les idées que nous pouvons avoir sur le monde ou sur nous-mêmes. Leur but n'est pas de nous apprendre quelque chose. Ils ne visent pas à nous enseigner. Que de tableaux médiocres Horace Vernet ne brossa-t-il pas pour avoir confondu la peinture avec l'histoire? Et que de platitudes nous vaut le souci de conter des anecdotes, le pinceau ou l'ébauchoir à la main!

Inversement, si elle est un art, la logique n'est pas de l'art. Quand on dit qu'un mathématicien en met dans la résolution d'un problème, cela signifie qu'il y introduit de l'ordre et de l'harmonie, voire de l'élégance, toutes qualités qui, pour être indispensables aux œuvres d'art proprement dites, n'en épuisent cependant pas le contenu. Entre la vérité scientifique et un ouvrage de peinture, de sculpture ou de musique, il y a un abîme. Quelque talent qui y soit déployé, une planche de botanique ou d'anatomie n'est pas une œuvre d'art. Il ne faut pas qu'elle en soit une, tant il est vrai qu'elle ne pourrait l'être qu'au détriment de sa valeur didactique. Le but du savant, qui est de voir plus clair dans sa pensée et dans les choses, même lorsqu'il dessine et lorsqu'il use des procédés de l'artiste, est bien différent du sien, si ce dernier se joue, tout au contraire, de la réalité et s'abandonne à son inspiration, souvent sans savoir où elle le mène, c'est-à-dire où il va.

Les beaux-arts n'ont pas plus pour objet le bien ou la perfection. Ils se distinguent de la vertu, qui est, proprement, l'art d'y parvenir ou de la réaliser en nous et autour de nous. On le voit de reste. Si la peinture et la sculpture n'ont pas besoin de nous présenter des êtres parfaits, même physiquement, ainsi qu'en témoignent, d'une part, les magots et les nains, de l'autre, les scènes de débauche ou de crime qu'elles ne se lassent pas de prendre pour thèmes ; si cela est encore plus vrai de l'architecture et de la musique, qui ne nous représentent que des sentiments, il est d'incontestés chefs d'œuvre qui sont, non seulement indifférents ou étrangers à la morale, mais foncièrement immoraux ou corrupteurs.

La réciproque est tout aussi certaine. Si la vertu, qui tâche d'arriver à la perfection, peut être comparée, elle aussi, à une œuvre d'art par les qualités d'ordre et d'harmonie qu'elle réalise, — comme la science et l'industrie, comme, en un mot, tout ce qui va dans le sens de l'être, — si on a pu dire, avec raison, qu'elle sculpte notre âme à l'image de l'idéal où elle aspire, il y a entre elle et une œuvre artistique la différence qui existe entre un effort jamais achevé vers un terme qui recule sans cesse et le libre épanouissement d'une activité qui éclôt pour ainsi dire d'elle-même.

Aussi bien les beaux-arts se distinguent des autres arts, non pas seulement en ce qu'ils ne poursuivent ni le bien, ni le vrai, ni l'utile, mais, surtout, parce qu'on ne peut leur assigner ou leur reconnaître un but extérieur à eux auquel ils devraient tendre. L'art tout court — puisque c'est ainsi qu'on a coutume d'ap-

peler les beaux-arts, — n'a pas, en effet, pour fin de réaliser un idéal préconçu et imposé ou, plutôt, qui s'impose à nous et à tous les hommes. Si l'œuvre d'art exige du travail et, par conséquent, l'intervention de la volonté, ce n'est que pour prendre forme. Elle est, en son fond, la manifestation d'une activité spontanée qui se déploie d'elle-même, en dehors de toute fin intrinsèque et sans effort, pour le plaisir et comme pour se jouer. Les satisfactions mêmes que l'œuvre d'art nous procure, elle nous les dispense sans que cela dérive d'un plan, sans que ce plaisir soit le moteur ou le mobile de l'activité qui la crée. L'art nous séduit tout simplement parce que telle est sa nature, sans plus. La preuve en est que les artistes qui succombent au désir de plaire donnent très souvent le jour à des œuvres agréables, jolies peut-être, mais non point belles.

A la différence de toutes autres, l'activité esthétique a sa fin en elle, dans la dépense qu'elle fait d'elle-même et par où elle se manifeste à autrui. Elle est, pour tout dire, une activité de jeu, ainsi que Schiller l'a bien vu.

Il ne faudrait pas, toutefois, en rester à cette définition et, parce que l'art est un jeu, prétendre qu'il n'est que cela, avec Spencer, Groos et Hänslick, qui reconnaissent, par suite, un art aux enfants et même aux animaux; jeu aimable, concède-t-on, combinaison agréable de couleurs, de lignes, de formes ou de sons, mais rien qu'un jeu tout de même.

Malgré de nombreux caractères communs, l'art s'en différencie. Si l'art est un jeu, il s'en faut — à n'écouter que le sens commun, qui, en l'espèce, est le bon sens, — que tout jeu soit de l'art. C'est que, nonobstant Guyau, l'art est un jeu d'une autre sorte que celui-là qui consiste à renvoyer une balle ou à mener une partie d'échecs. Il y a quelque chose de plus dans l'un que dans l'autre. Tandis que la dépense d'énergie que commande le jeu proprement dit, le sport par exemple, n'apporte un réel plaisir qu'au joueur — si celui du spectateur n'en est qu'un pâle reflet — il en va tout autrement de la création artistique. Non seulement l'œuvre d'art dispense du plaisir à tous ceux qui viennent à elle, mais, sans compter qu'il peut avoir autant d'intensité chez le spectateur que chez l'artiste, ce plaisir même est d'une bien autre sorte, pour l'un et pour l'autre, que celui que prend le simple joueur à son jeu. Aussi bien, tous ceux qui jouissent de l'art attribuent sa particulière saveur à une origine à part. Ils l'imputent à la beauté. La preuve en est dans l'empresse-

ment avec lequel ils gratifient de cette qualité l'œuvre qui en est cause.

Il s'ensuit que, tout en n'y étant pas assujetti comme à une fin extérieure et, bien qu'il soit, au vrai, un jeu, l'art est producteur de beauté. A la différence des autres jeux, il n'existe que par elle, de sorte qu'on peut dire qu'il n'y a pas d'œuvre d'art qui n'en soit revêtue, au point que toutes celles qui en sont privées ne peuvent, à aucun degré, en revendiquer le titre. Si l'art est un jeu, il est donc un jeu créateur de beauté.

II

Qu'est-ce que la beauté? — Telle est, par suite, la question préjudicielle que rencontre et que doit résoudre, aujourd'hui comme jadis, après l'échec de toutes les tentatives pour soustraire le problème de l'art à celui du beau, tout esprit qui se demande en quoi l'art peut bien consister. De la solution qu'on apporte à cette première question, dépend — les livres d'esthétique en font foi — celle relative à la nature de l'art.

La nécessité, par conséquent, s'impose à nous, après tant d'autres, d'aborder le problème du beau et, pour cela, d'examiner, en les classant par catégories, les différentes solutions qui en ont été proposées.

Elles se divisent manifestement en deux classes. Tandis que les unes font de la beauté quelque chose d'objectif à quoi l'art serait tenu de se conformer, les autres ne lui accordent qu'une existence purement subjective et individuelle.

Pour les objectivistes, le beau existe en dehors de l'homme, soit à titre d'idéal supérieur à la nature et à l'art, soit dans la nature même.

Selon Platon, le beau est une réalité en soi infiniment supérieure à l'individu et à l'espèce, modèle suprême auquel participe tout ce qui est beau. Il n'est pas moins pour Plotin, archétype intelligible auquel empruntent tous les objets que nous admirons, non plus que pour le Père André, qui admet un beau essentiel, indépendant même de toute institution divine, ou encore pour Winckelmann, qui enseigne que le principe de toute beauté demeure en Dieu. Pour Schelling et pour Hegel n'est-il pas, pareillement, le reflet de l'idée dans la nature, la perception de l'infini dans le fini?

Cette dernière théorie, au reste, sert de lien ou de trait d'union entre ceux des objectivistes qui considèrent la beauté comme un objet transcendant et ceux qui la situent dans la nature, puisque, si elle affirme que la beauté est suprasensible, elle concède, du même coup, que la nature est belle par l'activité qu'elle déploie pour y atteindre. Elle admet qu'elle s'en trouve comme imprégnée, cependant que les objectivistes naturalistes, ainsi qu'on peut appeler les seconds par opposition aux objectivistes transcendantaux, estiment avec Guyau que toute beauté vient de la nature, qu'elle y est répandue partout, qu'elle résulte de la vie, qu'elle est la vie même dans son élan vers le mieux.

Aussi bien, alors que, selon les objectivistes de la première catégorie, l'art a pour mission et pour rôle de nous révéler le plus possible de beauté absolue, il consiste nécessairement aux yeux des autres dans l'imitation de la nature. De là, en effet, deux grandes écoles d'art ou deux façons différentes, sinon opposées, de le pratiquer : l'idéalisme, d'une part, qui n'admet la réalité qu'en certains sujets, les plus nobles, et encore revus et corrigés avec soin, et le réalisme, de l'autre, avec le naturalisme, son aboutissant, qui est non seulement accueillant à tous les aspects de la nature, les plus relevés comme les plus vils, mais qui se ferait scrupule d'y rien changer, tant il est vrai, par parenthèse, qu'en esthétique, comme ailleurs, la doctrine ne manque pas de réagir sur la pratique.

Quelle que soit l'autorité des noms qui ont soutenu ces théories et en dépit des chefs-d'œuvre qui ont, tour à tour, illustré ces deux parties, il est impossible, dans l'état présent des connaissances, de tenir la beauté pour quelque chose d'extérieur à nous, soit dans la nature, soit au-dessus d'elle.

Le beau absolu n'existe évidemment pas à l'état d'entité ailleurs que dans l'imagination des philosophes qui se sont plu à en énumérer les qualités, pour ainsi dire négatives, d'ordre, d'harmonie et d'unité. Nous en avons fini ou devrions en avoir fini avec la réalisation des idées. C'est chose jugée depuis Kant, si ce n'est pas toujours, hélas, chose périmée.

Le beau absolu existe d'autant moins, à titre de réalité indépendante, qu'il n'existe même pas dans l'esprit, à l'état de concept. Il n'y existe pas pour cette bonne raison qu'il est inconcevable. Qu'est-ce, en effet, que le beau en soi, une beauté qui ne serait la beauté d'aucun être et de tous à la fois? On en peut demander

autant de toutes les beautés particulières que, suivant certains, nous concevrions pour chaque espèce ou chaque ordre de choses, critères souverains auxquels se mesurerait la valeur esthétique de chacune d'elles. Comment se représenter la beauté de l'homme par exemple? Quel sera son type? Sera-t-il brun ou blond, brachy- ou dolichocéphale? Quel sera sa taille, son port, la couleur de ses yeux, la grandeur de sa bouche? Il est impossible de répondre. Que dire, alors, quand il s'agit de la beauté du chien ou du chat, de la beauté de la forêt, de la montagne ou de la mer? Le chien modèle sera-t-il un bouledogue, un carlin, un braque, un terre-neuve ou de telle autre des innombrables races et variétés entre lesquelles on a la faculté de choisir? A vouloir préciser, on tombe dans l'inextricable, ce qui est la meilleure preuve, en même temps que de l'inanité de ces questions, de la fausseté d'une théorie qui les autorise et les provoque.

Sans doute, nous concevons pour chaque espèce — au point d'en juger les individus d'après lui — un type de perfection plastique, où se traduit le plus complètement aux yeux la destinée de chacune. Même, nous les ordonnons hiérarchiquement d'après leurs formes, selon qu'elles se rapprochent plus ou moins d'un modèle de perfection organique, que nous avons dans l'esprit et qui semble les dominer toutes, en tant qu'il révèle au dehors, de façon plus adéquate, la finalité la plus haute et la plus étendue. Mais, outre que, loin de le trouver tout fait, nous construisons cet idéal de perfection à l'aide des données empruntées à l'expérience sensible et comme en poussant la nature au delà de ce qu'elle donne, cette image est rationnelle, par conséquent schématique et générale. Elle ne saurait se confondre avec la beauté qui est quelque chose d'individuel et de concret. La perfection l'est si peu, du reste, que, pour être parfait, c'est-à-dire complètement adapté à sa destination et la révéler jusqu'en ses derniers détails, un édifice, la prison d'Aix-en-Provence par exemple, n'est pas nécessairement beau. Pour être un chef d'œuvre de l'art de bâtir, le *Pont du Gard* n'est assurément pas un chef-d'œuvre de l'art. La représentation d'un homme ou d'une femme « supérieurement propres à toutes les fonctions de la vie et parvenus à l'âge du plus entier développement sans en avoir exercée aucune » ne serait pas infailliblement belle, comme Diderot le pensait. La perfection des formes n'est même pas indispensable à la beauté. La tête petite, le cou rentré, les épaules tombantes de l'*Hercule Farnèse* ne l'empêchent pas d'être un chef-d'œuvre, alors que le *Persée* de Canova, qui est incomparablement mieux proportionné, n'en est sûrement pas un.

La beauté répugne tellement à la généralité, en quoi se résume l'idéal de perfection, qu'il n'y a rien de si particulier et individuel qu'un chef-d'œuvre dans son style et sa représentation. A-t-on jamais vu un tableau ou une statue de maître, fussent-ils de Raphael ou de Praxitèle, figurant la beauté de la femme en soi ou pouvant être adopté pour tel? Aussi bien, les artistes qui se sont efforcés vers elle ont-ils échoué dans la froideur, ainsi qu'on le voit bien, non seulement de Pradier et de Bouguereau, mais de tous les tenants de l'école dite académique, dont ce fut incontestablement la perte.

Enfin, si la beauté était une réalité ou un ensemble de réalités suprasensibles, on ne conçoit pas comment les artistes pourraient différer les uns des autres autrement que de degrés, à la fidélité du reflet qu'en contiendraient leurs œuvres, ce qui ne va rien moins, finalement, qu'à nier le rôle de l'originalité en art et à réléguer l'artiste au rang d'un copiste plus ou moins habile. Comment, dès lors, comprendre, non pas même le prix que nous attribuons dans une œuvre de cette sorte à la personnalité de son auteur, au point de dire couramment un « Rubens » ou un « Van Dyck », un « Watteau » ou un « Lancret », mais que nous jugions beaux, pour ainsi dire à égalité, des ouvrages aussi divergents dans le style et la représentation, malgré la rencontre des sujets, qu'une *Vierge* de Memling peut l'être d'une *Vierge* de Botticelli, une *Vénus* de Praxitèle d'une *Vénus* de Falconet, le *Requiem* de Mozart du *Requiem* de Berlioz ou de Verdi?

Rien ne prouve mieux, d'ailleurs, que pour faire œuvre de beauté l'artiste n'a pas à imiter ou à suivre un modèle préexistant supérieur au monde sensible, que l'admiration vouée par nous précisément aux images réalistes, aux magots d'un Téniers, aux horreurs d'un Grünewald ou aux misères d'un Brueghel, comme aux nains de Tanagra ou aux terreurs du *Vaisseau-Fantôme*. Nous reconnaissons une grande beauté, en effet, à des œuvres qui nous présentent la réalité non seulement toute nue, mais dans ce qu'elle a de moins parfait. Nous en reconnaissons couramment jusqu'aux caricatures qui l'enlaidissent. Aussi bien, que personne aujourd'hui ne leur conteste la possibilité d'être des œuvres d'art, c'est la condamnation formelle de la théorie qui fait consister la beauté dans un exemplaire transcendant.

Le beau n'existe pas mieux dans la nature.

D'abord, tout dans la nature n'est pas beau, comme le soutiennent ceux qui la tiennent pour le prototype de toute beauté. Si

elle produit des choses qu'on peut dire belles, elle en contient de fort laides. On y rencontre de la laideur, comme du mal, puisqu'on y trouve des antagonismes et des désharmonies. Un médecin pourra parler d'une « belle maladie », au sens de caractéristique et d'achevée, cela ne signifie pas qu'un organisme malade soit vraiment beau, non plus que les infirmités ou la mort, qui sont, pour le moins, du désordre se manifestant comme tel.

D'autre part, il est faux que la beauté de l'art vienne de la nature. Il est faux qu'elle n'en soit que l'imitation ou la copie, ce à quoi, si cela était exact, l'ambition de l'art devrait se borner. La preuve en est que, tandis que l'art revêt de splendeur des choses notoirement laides, — si les pestiférés de Gros, le cadavre de Ligier Richier, les estropiés de Callot, les monstres de Goya ne nous paraissent dignes d'admiration que sur la toile, sur le papier ou dans la pierre, — la copie la plus strictement fidèle de la plus ravissante figure du monde ne sera jamais quelque chose de beau, si rien d'autre ne vient s'y ajouter. A plus forte raison, la simple reproduction de la réalité n'est-elle pas belle. Quelle différence n'y aurait-il pas entre une photographie qui représenterait tous les personnages figurant dans la *Leçon d'Anatomie*, avec même disposition et même éclairage, et la *Leçon d'Anatomie* elle-même, celle de Rembrandt? Rien n'est plus dépourvu de beauté qu'un trompe-l'œil, cependant qu'il est d'incomparables chefs-d'œuvres qui ne nous présentent que des personnages irréels en des décors de rêve, tel l'*Embarquement pour Cythère* où voltigent des Amours en un jardin de féerie.

Au demeurant, si la beauté artistique n'était jamais que l'écho de la beauté naturelle, elle lui resterait forcément toujours inférieure, s'il est vrai qu'un écho est toujours plus faible que la voix qui l'engendre. Qu'est le blanc de la palette auprès de la blancheur du moindre flocon de neige? L'art, qui ne peut suivre la nature que de très loin, serait ainsi dans l'impossibilité quasi absolue d'atteindre jamais à la beauté. Le peintre La Berge ne mourut-il pas de chagrin pour n'avoir pu, après trois ans, arriver à reproduire un coin de jardin où le changement des saisons et des heures mettait ses nuances différentes? Or, non seulement l'art ne nous apparaît pas comme le reflet pâli, sans séduction et sans force, d'une beauté plus éclatante, mais c'est un fait avéré qu'il attire et séduit davantage ceux qui le savent comprendre que la nature elle-même, ainsi qu'en témoignent les passionnés de son charme, qui, pour l'avoir trop aimé, en ont oublié le réel. Et puis qu'est-ce que, pour terminer, la musique pourrait bien être chargée d'imiter?

Ce ne sont pas, assurément, les bruits de la nature, bruits de la mer ou bruits du vent, bruits de la forêt ou du ruisseau, s'il n'y a rien de plus médiocre, jusque dans les plus hautains chefs d'œuvre, que l'harmonie imitative. Il faut bien en conclure que l'art a sa beauté propre, indépendante de la beauté des choses qu'il prend pour thèmes.

Ce n'est pas tout. Il paraît bien qu'il n'y a pas, au sens précis du mot, de beauté dans la nature. De fait, quand on dit d'un paysage, d'un animal, d'une plante ou d'un rocher qu'ils sont beaux, on veut dire, tout simplement, qu'ils remplissent certaines conditions d'ordre, d'harmonie et d'unité qui, parce qu'elles en sont le résultat, se trouvent être le témoignagne de leur finalité interne. Ne sont-ce pas ces qualités d'appropriation à une fin qui définissent la beauté de l'homme ou de la femme, tout de même que celle du cheval ou du chien, toutes qualités qui sont notoirement insuffisantes pour constituer la beauté. Des œuvres humaines qui n'en possèdent point d'autre, la *Galerie des Machines* ou la *Tour Eiffel*, ne passent pas pour en être douées tant y a que la perfection, à laquelle se ramène, en définitive, ce qu'on entend par « beauté de la nature » ne saurait être prise pour telle. Elle en est bien plutôt l'occasion, on pourrait dire le prétexte, dans l'âme de l'artiste ou du spectateur. La beauté que nous lui trouvons est invention, création du sujet en face d'elle. Elle est ce que nous lui ajoutons, le vêtement que, pour l'en parer, nous lui tissons dans notre for intérieur avec les éléments qu'elle nous fournit.

De ce que le beau n'existe pas extérieurement à nous, dans la nature ou au-dessus, les subjectivistes, Kant après Hutcheson, en ont conclu qu'il était purement intérieur, création de l'esprit ou état d'âme. A leur sens, la beauté est, plus exactement, un état de notre sensibilité, qui se ressent beaucoup mieux qu'il ne se décrit. Il est quelque chose d'affectif et d'intime.

Pour les subjectivistes, le beau est ce que nous jugeons ou, plutôt, ce que nous sentons tel, notre jugement étant, en l'espèce, sous la dépendance du sentiment ou, si l'on aime mieux, de l'émotion qui constitue, pour nous, la beauté. La question, dès lors, revient uniquement, selon eux, à savoir quelle est cette émotion, ce qui la caractérise et différencie de toutes les autres. C'est tout ce qu'ils peuvent en dire et tout ce qu'ils en disent. Ils n'ont pas d'autre préoccupation que de tâcher de la décrire, ce qui, du reste, n'exclue pas, entre eux les divergences.

Les uns, Mario Pilo et Tolstoï entre autres, identifient le sen-

timent du beau au simple plaisir des sens. Ils le réduisent à l'agréable. C'est bien pourquoi, après avoir fait consister l'art dans autre chose que la beauté, le penseur russe en exclut cette dernière, comme futile pour le moins, alors qu'au contraire, si l'art est un jeu producteur de beauté, il résulte de cette conception du beau qu'il n'est qu'un jeu plus agréable que d'autres. Hänslick ne voit rien de plus dans la musique, cependant que Véron ramène tous les arts à des combinaisons de formes, de lignes, de sons ou de couleurs agencées pour le seul plaisir de l'œil ou de l'oreille. C'est trop peu dire. Si tout ce qui est agréable est de l'art, il n'y a aucune raison pour en retrancher les sensations de l'odorat ou du goût, voire du toucher. Il faut y faire rentrer, non seulement la parure, mais la cuisine et la parfumerie.

Quelle que soit la part de vérité que contienne cette explication — en tant qu'elle soutient que le sentiment du beau est un plaisir et un plaisir des sens — elle est erronée dans son ensemble par tout ce qu'elle néglige et laisse de côté. Le plaisir esthétique et, à plus forte raison, le sentiment du beau n'est pas, en effet, ce simple plaisir des sens à quoi se ramène l'agréable, qu'il le soit du toucher, du goût ou de l'odorat ou même de l'ouïe et de la vue, sous le nom de joli. S'il n'est pas mieux, du reste, qu'un plaisir intellectuel ou moral, plaisir de l'intelligence qui découvre la vérité ou du vouloir qui atteint son but, — le plaisir esthétique ne pouvant, quoi qu'on dise, se confondre avec celui de la science ou de la vertu, — il est, en quelque sorte, tous ces plaisirs à la fois. Il les enveloppe et les résume. Là est le secret de son prestige et de sa force, en même temps que son caractère distinctif. Aussi bien, le plaisir esthétique n'est-il jamais goûté qu'en fonction d'une émotion.

C'est pourquoi — et c'est le second parti — Kant a ramené le sentiment du beau à cette émotion harmonieuse et désintéressée qu'est l'émotion esthétique. Il l'a identifiée à elle.

Bien qu'elle ne semble pas faire la part assez grande au plaisir dans le sentiment du beau, cette dernière théorie est incontestable. La beauté n'est pas autre chose que cette émotion agréable, ressentie par nous en présence des choses que nous trouvons belles. Elle est ce jeu intérieur, cette féerie intime et délicieuse que ces choses déterminent en nous, l'épanouissement harmonieux et intégral de toutes les puissances de notre être en fonction de la

sensibilité et sans autre but que leur développement même.

Néanmoins, quoi qu'il en soit de la valeur de leurs analyses, les subjectivistes ne nous renseignent aucunement — et c'est la plus grave objection qu'on puisse leur adresser — sur ce qui nous vaut l'émotion esthétique. Bien mieux, si le beau c'est elle, ils estiment qu'il est impossible de savoir à quoi il correspond en dehors de nous, tellement la contrariété — je ne dis pas la variété — est infinie touchant les objets qui la provoquent. Evoquée chez les uns par telle œuvre, elle ne l'est pas chez d'autres par la même. Les différences d'appréciation ou de sentiment ne sont pas moins grandes entre les siècles et les pays. Ce qui émeut une époque passe, passera ou a passé inaperçu d'une autre; ce qui enthousiasme un pays n'est pas compris du pays voisin. L'architecture gothique, qui transporte les gens du xx[e] siècle, fut dédaignée de plusieurs siècles antérieurs. L'art chinois déroute la plupart des Occidentaux, alors que l'art d'Europe produit le même effet sur les Célestes. En tant qu'elle dépend des goûts, qui varient non seulement avec les circonstances de temps et de lieux, mais avec les personnes, les dispositions de jours et d'heures, les subjectivistes prétendent que l'émotion esthétique est la plus individuelle, partant la plus variable et fuyante des choses, donc la moins susceptible d'unanimité qui soit. Ils enferment la beauté dans le moi, l'y confinent et circonscrivent, jusqu'à rompre toute attache extérieure et toute possibilité même de rejoindre quoi que ce soit d'étranger à lui.

La conclusion est excessive. En effet, que la beauté soit d'origine purement intérieure et émotionnelle, qu'elle n'existe jamais sans l'émotion esthétique, qu'elle soit cette émotion même, cela ne signifie pas qu'il faille, renoncer à toute définition objective de la beauté.

Effectivement si la nature n'est pas belle, au sens exact du mot, si elle ne provoque pas nécessairement l'émotion esthétique, s'il y faut la collaboration du spectateur, il semble n'en être pas de même de l'art. Quelque complicité qu'il exige de la part de ses admirateurs, il semble bien leur donner — non pas nécessairement, sans doute, mais naturellement et de soi-même — l'impression du beau. Le langage en est garant. Et il semble le leur donner par ce quelque chose de plus que dans la nature qui existe en lui, par ce quelque chose d'humain qu'il contient, s'il est vrai qu'à défaut de cette supériorité l'art n'aurait aucun charme, ni aucune raison d'être, comme trop inférieur au réel sur tous les autres points.

Cet avantage que l'art possède ne vient-il pas précisément de ce que l'homme y met, de l'émotion esthétique qu'il y enferme et qui est son œuvre, de la beauté, pour tout dire, qu'il y introduit et que lui seul peut y introduire, s'il n'y a d'émotion esthétique que de l'homme? La supposition est d'autant plus plausible que l'œuvre d'art sort effectivement de l'émotion de l'artiste, de l'émotion esthétique ressentie par lui en face de la nature. N'est-ce pas le secret de son prestige, ce qui fait que jamais la plus stricte copie ne vaudra une œuvre d'art véritable, un portrait photographié un portrait de maître? De fait, il y a dans toute œuvre d'art de la beauté extériorisée, de la beauté extérieure, par conséquent, qui n'est pas autre chose que de l'émotion esthétique incarnée, peut-on dire, en ces systèmes de formes, de lignes, de couleurs, de reliefs ou de sons que sont les œuvres d'art. On s'explique, dès lors, comment, tandis que la nature n'est jamais que l'occasion de l'émotion esthétique, l'œuvre d'art l'éveille, pour ainsi dire naturellement, en propageant et communiquant celle-là même que l'artiste y a incluse. L'œuvre d'art ne la provoque, somme toute, avec tant d'assurance, que parce qu'elle en vient, parce qu'elle est, à la lettre, de l'émotion esthétique solidifiée ou concrétée.

En résumé, le beau est l'émotion esthétique objectivée ou non, de sorte que, si toute beauté vient du moi, si toute beauté est création de la personne, subjective par conséquent, dans ses origines pour le moins, il y a une beauté objective qui en est la manifestation extérieure, qui est, au vrai, de la beauté subjective extériorisée.

III

Objectivé, le beau est l'art même. Aussi bien, l'émotion qu'il détermine dans l'âme du spectateur n'est que la répercussion et l'écho de celle que vécut l'artiste. Elle n'est à la fin que parce qu'elle est au commencement. Elle est, en art, l'alpha et l'oméga, la racine et le fruit, la source et l'embouchure.

Il s'ensuit que, s'il n'y a pas d'art sans beauté, il n'y a pas d'art, je ne dis pas sans émotion, mais sans émotion esthétique.

Point d'œuvre d'art sans elle. De fait, une œuvre d'art ne se distingue d'un ouvrage quelconque — non pas seulement de menuiserie, de poterie ou de quelque autre industrie, mais de peinture, de sculpture, d'architecture ou de musique — que par ce qu'elle

enferme d'émotion esthétique, par ce qu'elle en révèle, pour tout dire, au point de se classer, en quelque sorte, à la quantité qu'elle en contient.

Aussi bien, l'harmonie, qui ordonne et doit ordonner les diverses parties d'une œuvre d'art, le rythme, qui les dispose, sont non seulement vivants, mais sentis. Ils ne sont pas autre chose, en leur fond, que l'harmonie et le rythme qui président à toute émotivité esthétique, si c'en est précisément le signe distinctif, avec celui de mettre toute notre activité en branle d'une manière désintéressée. L'émotion esthétique n'est-elle pas, foncièrement, créatrice d'harmonie? N'est-ce pas elle qui organise nos images, nos représentations, nos sentiments, suivant la loi de notre vie profonde, de notre vie affective s'entend, de notre vie la plus individuelle par conséquent, en un tout intérieur et psychique qui tend, de soi-même, à se manifester au dehors, à se traduire dans la matière, à s'incarner en elle en l'assouplissant à son rythme? « Le peintre ne fait pas naître le tableau sur la toile, disait Théodore Rousseau, il enlève successivement les voiles qui le cachaient. » Il avait raison. C'est, en effet, parce que la création artistique est toute intérieure et commandée par l'émotion esthétique qu'elle est harmonieuse, si elle tend, en guise de conclusion, à réaliser cette harmonie au dehors, à la matérialiser au vrai. La forme, la technique même ne sont-elles pas l'aboutissement, en quelque sorte nécessaire, de ce mouvement interne qui a son origine dans le cœur même de l'artiste?

C'est, d'ailleurs, pour provenir de l'affinité avec le sentiment esthétique de tous les éléments qui composent l'œuvre d'art — tel l'Orphée de la fable qui associait les pierres les unes aux autres à la cadence de son chant — qu'on ne peut comparer, et encore moins confondre, l'harmonie, qui lui est propre, avec la symétrie que la raison impose, non plus qu'avec cette harmonie, purement rationnelle aussi, qui résulte dans une locomotive ou dans un navire de l'asservissement délibéré de tous leurs organes à une destination commune. Il n'y a pas d'autre raison, du reste, pourquoi, en art, celle-ci ne consiste ni dans les ornements, ni dans les fioritures, qui tendent, bien au contraire, à en briser l'unité, si le *Parthénon*, dont la simplicité n'est pas douteuse, est un chef d'œuvre, tandis que le *Zwinger* est fort éloigné d'en être un.

La beauté est tellement bien constitutive de l'œuvre d'art, du fait de l'émotion esthétique, que l'artiste se différencie des autres hommes par une sensibilité plus délicate et plus riche, en même temps que plus désintéressée. Il n'est pas un artiste qui, à certains

chocs, ne se mette à vibrer en ondes prolongées et nombreuses. Tout artiste vrai est un émotif et un émotif esthétique, c'est-à-dire comme détaché des intérêts grossiers, malgré sa sensualité et dans sa sensualité même, un émotif contemplatif pour tout dire. En réalité, l'œuvre d'art ne vaut jamais que ce que vaut la sensibilité de son auteur. Son mérite est en raison directe de sa profondeur et de son étendue ou, de façon plus immédiate, des qualités propres à l'émotion particulière d'où elle sort et qui l'explique.

A l'inverse, de ce qu'il n'y a pas de beauté sans émotion esthétique, il se trouve confirmé qu'il n'y a de beauté objective que dans l'art, qu'il n'y en a pas dans la nature.

Bien que cette dernière serve, incontestablement, de point de départ et d'appui à la beauté immatérielle qu'elle évoque, sous les espèces de l'émotion esthétique, dans l'âme de ses fidèles — beauté intérieure qui est la source de toute autre et, par conséquent, de tout art, si elle peut, par ailleurs, n'être jamais traduite, — il suffit que la beauté sentie en face d'elle réclame une large contribution émotive de la part de celui qui la goûte en son for intérieur pour que nous soyons autorisés à ne pas considérer la nature comme sa cause suffisante, c'est-à-dire à ne pas la considérer comme belle. Cette part de création est telle que tous ceux qui admirent la nature sont, au fond, des artistes, même quand ils n'ont rien produit et ne doivent jamais rien produire, s'ils n'en sont évidemment pas au plein sens du mot, comme impuissants à donner un corps aux visions qui se déroulent en eux-mêmes et pour eux seuls. Cela est si vrai que chacun admire la nature à sa façon, sinon de sa façon, pourrait-on dire en une certaine mesure, ainsi qu'on le voit bien aux interprétations diverses que les peintres et les sculpteurs nous en donnent.

On n'a manqué si longtemps, au reste, de s'apercevoir qu'il n'y a pas de beauté proprement dite dans la nature que faute d'avoir fait la différence entre la beauté purement émotionnelle des œuvres d'art et ce qu'on entend par la sienne. Sans revenir sur les différences qui séparent les deux concepts, si les qualités que présentent seulement la nature suffisaient à définir la beauté, il faudrait, comme Guyau l'a essayé, étendre le bénéfice de ce vocable à tout ce qui trahit un ordre en vue d'une fin, fût-ce une fin d'utilité. Il faudrait attribuer de la beauté, une même sorte de beauté, la beauté de l'art, non seulement à tout ce qui vit, mais à tout ce que produit l'industrie, et c'est ce qu'on voit bien qui n'est pas, si on ne goûte pas le même plaisir à contempler un chef-d'œuvre qu'à

examiner une machine-outil. Ce serait, par voie de conséquence, se condamner à mépriser l'art, qui, n'ayant que la beauté pour lui, serait inférieur, non pas seulement à la nature qui est vie, mais à l'industrie qui possède l'utilité. Ce serait, par suite, s'obliger à le tenir pour la plus vaine des choses, ainsi que Pascal l'estimait ou le dédaignait, attitude qui est, à n'en pas douter, en contradiction flagrante avec le sentiment de l'humanité, qui peut bien compter en l'espèce, si on ne comprend pas comment une simple futilité aurait pu être cultivée avec tant d'unanimité, pendant tant de siècles et chez tous les peuples, depuis les origines de l'histoire.

Dans la nature — qui contient de la laideur, puisqu'elle contient du désordre, des désharmonies — il y a de l'agréable, du joli et du gracieux, qu'il importe, tout de même que la perfection, de ne pas confondre avec la beauté. L'agréable, qui est purement et simplement ce qui flatte les sens, et le joli, qui n'en est un cas, — l'agréable auditif ou visuel, — sont si peu le beau qu'il y a des sculptures, des tableaux et des musiques fort agréables — imagerie religieuse ou romances de salon — sans action esthétique d'aucune sorte. Combien de jolies choses qui ne sont pas belles, qui, par conséquent, ne sont pas des œuvres d'art! Qu'il suffise de citer tous ces portraits mondains, figés et froids, qui ne trahissent aucune émotion, ne palpitent d'aucune vie, mais dont l'adroit arrangement plaît tout de même à l'œil. Il en va de même du gracieux. Qu'il s'applique à un objet ou à un être vivant — grâce de la jeune fille ou grâce du printemps — il est, par sa simplicité et son harmonie, la traduction aux yeux d'une surabondance d'activité aisément dépensée, qui tombe sous le coup de l'intelligence, bien plus que du sentiment. L'esthétique n'a pas à s'en occuper. Il est des chefs-d'œuvre sans grâce, tel le *Moïse* de Michel-Ange, il est de gracieux bibelots totalement dépourvus de beauté. Ceci ne veut pas dire, il ne faut pas s'y tromper, que la grâce ne puisse s'unir avec le beau, qu'elles ne puisse apporter son appoint à l'œuvre d'art. L'art grec tout entier s'inscrirait à l'encontre. Constater son union possible avec la beauté est peut-être, du reste, la meilleure preuve qu'elle en diffère et, avec elle, la nature.

Le beau est tellement bien du domaine exclusif de l'art qu'on ne s'avise d'ordinaire d'en conférer la qualité à la nature que sous l'instigation des artistes, des créateurs de beauté, pour tout dire, sur leurs indications et à leur suite. Il suffit de consulter l'histoire du sentiment de la nature pour s'en convaincre. On y constate que toutes ses acquisitions viennent précisément de leurs interprétations, que nos admirations sont calquées sur les leurs, qu'elles

s'étendent et s'approfondissent à leur exemple, qu'elles ne conquièrent leur initiative qu'en les prenant d'abord comme guides. N'est-ce pas la peinture qui nous habitua à goûter, non pas seulement la montagne et la mer, que les gens du XVIIe siècle ne pouvaient « souffrir », comme on dit, mais la campagne autrement que peignée? C'est en parant de leur émoi les spectacles naturels que les artistes nous formèrent à en apprécier les harmonies à notre tour, qu'ils nous dressèrent, au juste, à évoquer en nos âmes la féerie intérieure qui, en face d'eux, ne manque pas de surgir dans la leur. Tout de même si, de nos jours, nous n'aimons plus seulement la nature dans ses formes riantes et apaisées, mais sous ses dehors les plus violents et abruptes; si nous l'aimons, enfin, non seulement dans ses manifestations les plus relevées, mais dans ses produits les plus humbles, c'est à l'art, qui nous a représenté tous ses aspects en les vivifiant de son émotion, qu'il faut en faire remonter l'honneur. Il n'en va pas autrement de la qualité de cette admiration. Si on ne peut mettre sur le même pied l'amour que nous éprouvons maintenant pour le paysage et l'estime superficielle dans laquelle on le tenait jadis, c'est encore à l'art, qui, après ne lui avoir fait servir que de cadre, l'a tiré au premier plan, que nous en sommes redevables. Qu'il suffise de citer l'école de 1830, les Corot, les Millet, les Théodore Rousseau, les Daubigny, d'où l'on peut dire qu'est sortie une nouvelle orientation des esprits. Tout cela est si vrai qu'un site nous est d'autant plus précieux, qu'il nous « parle » davantage, en quelque sorte — en dehors même des souvenirs personnels qui peuvent nous venir assaillir devant lui — qu'il a été interprété par de plus nombreux et plus grands artistes. Nous en jouissons d'une façon d'autant plus vive que nous avons appris à l'admirer dans des œuvres plus puissantes. La forêt de Fontainebleau, qu'illustra l'École de Barbizon, n'en est-elle pas un frappant exemple?

Occasion de l'émotion esthétique qui nous envahit en face d'elle, la nature n'en est jamais, ainsi que l'art, la condition suffisante. Sans doute celui-ci, de même que la nature, n'éveille pas le sentiment du beau infailliblement chez tous. Il y faut, sans contredit, une certaine délicatesse de sensibilité. Pour ne l'avoir pas, beaucoup de gens sont fermés à ses charmes. Néanmoins, bien que cette remarque paraisse rapprocher l'art de la nature et lui dénier toute beauté objective, il est incontestable qu'il y a dans la moindre œuvre d'art, fût-ce dans un gobelet ou dans un meuble, un pouvoir d'émotion esthétique qui ne se retrouve pas dans la nature, s'il ne peut manquer de se propager qu'enrayé par des causes adverses,

un défaut d'éducation par exemple, qui n'est, au fond, qu'une perversion de la sensibilité.

Si, comme le fait remarquer très justement M. Arréat, il ne faut pas limiter la science de l'esthétique à l'étude des œuvres d'art, puisque la beauté comprend, aussi bien, celle que nous gardons pour nous-mêmes que celle-là qui s'exprime au dehors, l'art et la beauté n'en sont donc pas moins une seule et même chose du point de vue objectif, comme résultats, tous deux, de l'activité de jeu que déclanche, pour ainsi dire d'elle-même, l'émotion esthétique.

IV

Émotion esthétique cristallisée ou extériorisée, rendue sensible, en un mot, à l'aide de sons, de couleurs, de lignes ou de reliefs dans les ouvrages d'architecture, de sculpture, de peinture ou de musique, l'art est émotif par essence, ce qu'on a trop perdu de vue ou négligé de mettre en lumière.

Incarnation de la sensibilité de l'artiste qui chante, pour ainsi dire, en elle, l'œuvre d'art n'a pour rôle que d'émouvoir esthétiquement les sensibilités à l'entour : d'où le partage entre les représentations qui ne sont pas d'art, pour ne faire sourdre aucune émotion ou, n'en déplaise à Tolstoï, pour les exciter toutes, — joie, pitié ou terreur, — sauf l'émotion esthétique même, et les autres, qui ont pour caractère principal et souvent unique de la susciter. Intellectuel en fonction de la sensibilité seulement, l'art ne tombe sous le jugement que par son intermédiaire, par l'appréciation que nous sommes amenés à faire de nos sentiments. Étranger au « discours », il ne fait à l'intelligence sa part que sous la forme intuitive, qui en est, aussi bien, la forme sensible. De fait, les éléments de l'œuvre d'art qui s'offrent aux prises de l'intelligence seule, ses éléments purement représentatifs, le « sujet », ne sont pas ce qui importe et ce qui vaut véritablement en elle. L'objet représenté ne lui sert que de motif ou de prétexte. C'est, du reste, la raison profonde pourquoi l'œuvre d'art ne consiste pas plus dans l'imitation de la nature que dans sa correction, copie plus ou moins lointaine d'un idéal transcendant.

La valeur esthétique d'une œuvre d'art est tellement indépendante de l'intérêt du sujet qu'elle ne se mesure ni à sa curiosité, ni à sa nouveauté. L'*Antiope* du Corrège ne vaut pas esthétiquement comme représentation d'une nudité, ni la *Kermesse* de Rubens comme scène d'orgie. Les *Noces de Cana* ne sont point authentiques et on ne sait qui est l'*Homme au gant*.

Ce qui fait la valeur incomparable de l'œuvre d'art, ce qui en fait quelque chose d'unique et dont on ne peut mesurer la force, c'est donc, avec l'émotion qui l'exprime, la personnalité même de l'artiste. C'est, en d'autres termes, le style, qui est le cachet ou la marque de l'une et l'autre à la fois. Aussi bien il y a autant de grands artistes que de styles originaux, si la grandeur d'un artiste se mesure à son originalité. Que celui d'un Mozart ne ressemble pas plus à celui d'un Beethoven que celui d'un Vinci à celui d'un Titien ou celui d'un Mansart à celui d'un Gabriel, cela fait la séduction de leurs ouvrages, car cela tient précisément à ce qu'il y a de plus personnel en chacun d'eux. Manifestation directe de l'émotion esthétique, avec tout ce qu'elle implique de nuances et de tonalités individuelles; expression objective, par conséquent, de la loi interne d'activité sensible qui préside à l'organisation des images visuelles ou sonores dans la conscience de chaque artiste, le style, qui est cette loi même extériorisée, est vraiment ce qui importe, ce sans quoi tout le reste est indifférent. La technique même n'est indispensable qu'autant qu'elle lui sert d'instrument. C'est pourquoi, si, en art, on ne peut faire abstraction du métier, — ce que toutes les écoles ont fort bien compris, — c'est détruire l'art même en principe que d'en faire une question d'habileté, ce à quoi étaient beaucoup trop enclins les partisans de l'art pour l'art. En voulant séparer la forme du fond, c'est-à-dire de l'esprit qui la pénètre et ne s'en distingue pas, ils n'aboutissaient rien moins qu'à isoler la technique de l'art même.

L'importance singulière du style dans les arts se reconnaît, du reste, à ce qu'un même sujet peut être indéfiniment repris sans tomber dans la monotonie. « Il y a six cents ans, dit Ozanam, que la peinture produit des chefs-d'œuvre sans sortir des Christs, des Vierges et des Saintes Familles. » On en peut dire autant des autres sujets qui continuent à l'alimenter et qui sont si peu renouvelés que la plupart des artistes modernes s'en tiennent encore aux Danaés, aux Apollons, aux Vénus et aux Cupidons, qui, après avoir fait les délices de l'antiquité, ont défrayé la peinture et la statuaire durant des siècles. Malgré cette uniformité, les œuvres d'art n'en sont pas moins diverses. Qu'importe en effet que le thème soit ancien si l'accent est nouveau, pourrait-on s'écrier à l'inverse de Chénier? La rêveuse mélancolie de Schumann n'évoque-t-elle pas un *Faust* d'autre sorte que l'ardente imagination de Berlioz, la précision de Liszt ou la délicate tendresse de Gounod? En art cela importe plus que tout. Il n'est pas de modèle qui ne puisse se plier aux tempéraments les plus divers, s'il en est toute-

fois qui mieux que d'autres conviennent à certains, ce qui est affaire à l'artiste de juger. C'est ainsi que sous le regard passionné de Ruysdaël la nature s'assombrit, le ruisseau se précipite, le vent chasse les nuées, le feuillage frissonne, tandis que chez Claude Lorrain le soleil, que reflète une mer apaisée, luit radieux dans un ciel tranquille. Cette diversité, par où se révèle l'intervention d'une conscience d'artiste, est, aussi bien, ce qui, avec leur charme, fait l'originalité des œuvres d'art, sous la répétition des sujets et des motifs, tant il est vrai que les choses représentées n'y ont qu'une importance secondaire, au contraire de la façon dont elles le sont, autrement dit du style, qui en est le principe et la raison d'être.

Révélation émotive d'une personnalité, l'art est, par le fait, supérieur à la nature. Il lui est supérieur au même titre que la science et la moralité. Aussi bien, contre l'avis de Groos, il n'y a d'art que de l'homme et non point des animaux, malgré que leurs jeux en soient la préfigure. Il lui est supérieur de la même façon que la vérité et le bien moral, qui, pour s'y appuyer et en sortir, la dépassent, parfois jusqu'à la contrarier et modifier. Avec elles, l'art inaugure le règne de l'homme, qui ne plonge dans l'animalité qu'en vue de la dominer et de s'en rendre maître. Il est à la frontière ou au seuil; issu de la personnalité, qui ne va pas sans raison et sans vouloir, il est toutefois indépendant de la réflexion. C'est, d'ailleurs, le motif pour lequel il a ou pourrait avoir tant de prise sur les simples; la cause pourquoi aussi il apparaît bien avant, je ne dis pas la science, mais bien avant la littérature.

Quoi qu'il en soit, il suit de la nature de l'art qu'il se joue des écoles, des dogmes et des partis pris, qu'il est partout où il y a manifestation sincère et correctement rendue d'une véritable personnalité esthétique. On peut rencontrer des chefs-d'œuvre et, par conséquent, de la beauté dans toutes les écoles, à toutes les époques et sous toutes les latitudes. La peinture hollandaise en compte tout comme la peinture italienne, l'art du XVII[e] siècle comme celui du XVI[e]. Rubens et Raphaël, Mozart et Beethoven, malgré qu'ils diffèrent et par ces différences mêmes, n'en sont pas moins des génies. Tout est permis à l'art, ainsi que celui du Japon en est garant. Il peut en user librement avec la nature, la réformer à sa guise, l'avilir ou l'exalter, la transformer à son caprice, la recréer à son rêve. C'est, aussi bien, ce sur quoi les symbolistes appuient leur doctrine. La liberté est sa loi, l'originalité sa règle, — non pas cette bizarrerie affectée et superficielle que d'aucuns prennent pour de l'originalité, mais cet indice de réfraction psychique, cette loi de personnalité sensible, qui vit au fond de

chacun de nous et, à fortiori, au cœur de tout véritable artiste. Qu'une œuvre copie la réalité ou qu'au contraire elle la corrige, en bien ou en mal; qu'elle soit réaliste, idéaliste ou caricaturale, sa valeur d'art n'en dépend en aucune manière. Un corps de nymphe peut ne donner lieu qu'à une fort médiocre peinture, à un ouvrage sans beauté, tandis qu'il est des statuettes de poussahs et jusqu'à des caricatures, où la nature est enlaidie à plaisir, qui demeurent de fort belles choses. Le *Sacré Cœur* le plus idéalisé ne peut seulement soutenir la comparaison avec le moindre *Christ* de Rembrandt, dont le physique est cependant très éloigné de la perfection, tout de même que la plus enjolivée chromolithographie ne vaut pas la plus mince caricature de Callot ou d'Hogarth. Aussi bien, à moins qu'ils ne proviennent pas de la sensibilité même de l'artiste, de la transformation qu'elle fait subir aux choses par l'organe de l'émotion esthétique, le réalisme, l'idéalisme ou la caricature sont dépourvus de signification. Au contraire, s'ils sont la conséquence d'une orientation émotive ces trois partis sont pleins de sens et également légitimes; ils peuvent, tous les trois, donner lieu à de la beauté et, par conséquent, à des œuvres d'art.

Il faut bien en conclure qu'en art tous les sujets sont bons, les plus insignifiants et les plus laids, comme les plus grands et sublimes. Avec de la laideur, non seulement exactement rendue, mais renforcée et exagérée on peut faire des chefs-d'œuvre. C'est qu'en réalité l'émotion esthétique peut aussi bien s'appliquer à la laideur et l'embellir, non pas au sens de perfectionnement, mais au sens vraiment esthétique du mot, au sens de pénétration. De fait, les infirmes, les monstres, les estropiés, les malades de toutes sortes pullulent en peinture et en sculpture, ainsi que le Dr Paul Richer l'a montré. Et nous les admirons! Si la *Danse des Morts* d'Holbein est un chef-d'œuvre, tout comme la *Mort de saint Innocent* ou le *Cadavre* de Ligier Richier, qui étalent leur chair en putréfaction, on n'en peut moins dire des diableries de Callot, de Téniers ou de Jérôme Bosch, qui nous figurent une débauche de monstruosités toutes plus horrrifiques les unes que les autres.

Bien plus, il s'ensuit qu'il n'y a pas d'art sans idéal, si réaliste ou caricatural soit-il, je ne dis pas sans idéal logique ou moral, mais sans idéal esthétique. Cela va de soi. Idéal affectif, et non pas intellectuel, il ne peut pas ne pas être présent, quel que soit le sujet traité, au centre de toute individualité esthétique, de toute personnalité d'artiste, — que sa sensibilité l'incline à modifier les choses, en bien ou en mal, ou à les prendre telles qu'elles sont — s'il est vrai qu'il n'est pas en nous une tendance ou une aspiration

qui ne projette un idéal au-devant d'elle. Projection, en quelque sorte concentrée, de notre sensibilité dans le monde que nous méditons et qui est encore à naître, l'idéal qu'elle informe en résume le sens et l'orientation, au point qu'il semble bien, en retour, que l'émotion esthétique ne pourrait exister sans lui, non plus que l'attraction sans un point d'attirance qui l'explique et vers qui elle tend. Que cet idéal s'associe, maintenant, à un parti de dénigrement ou de progrès ou qu'il s'accommode de la réalité, il n'est pas moins vivant dans un cas que dans l'autre, au cœur de l'artiste, de sorte qu'on peut dire, en allant au fond des choses, que tout art véritable est idéaliste, quoi qu'on ait enseigné et quoi qu'il y paraisse au premier abord, si on n'a jamais dénié à l'art réaliste ou caricatural la qualité d'idéaliste qu'au nom du sujet qui est loin d'en constituer la partie principale.

Manifestation affective d'une personnalité d'artiste, l'art est donc idéaliste par essence, non pas, je le répète, qu'il s'emploie nécessairement à redresser la réalité, — ce qui n'est pas la question, — mais, d'une façon beaucoup plus profonde, par ce seul fait que, quel que soit son angle de vision, il n'est pas autre chose que l'homme ajouté à la nature, « homo additus naturæ », l'homme sensible bien entendu, au travers duquel peut transparaître l'homme intellectuel ou moral, mais jamais autrement que par son intermédiaire, tant et si bien que l'art est, au juste, la nature embellie, en ce sens qu'elle n'y prend place jamais que transfigurée par l'émotion esthétique.

Le monde de l'art se trouve ainsi être un monde de beauté superposé au monde réel, monde sorti de la sensibilité humaine, qui transforme la nature à son gré ou, plutôt, au gré des plus sensibles d'entre nous, je veux dire des artistes.

V

L'art, cependant, n'est pas si supérieur à la nature qu'il reste isolé et sans attaches avec elle. Il n'est pas qu'un caprice, une fantaisie. Il doit, au contraire, beaucoup à la nature.

Il lui emprunte ses matériaux. C'est, aussi bien, ce que Cherbuliez a montré. Les sons, les lignes, les couleurs, les reliefs ne sont dans l'art que parce qu'ils sont autour de nous. Ils lui servent de signes tout de même qu'à la réalité, qui ne se révèle à nous que par eux.

En outre, l'art dérobe à la nature ses motifs. Cela « saute aux

yeux » dans la décoration, qui n'est que de la faune ou de la flore stylisée. N'a-t-on pas dans le tronc d'arbre le point de départ de la colonne, dans le chant de l'oiseau celui de la mélodie, comme on trouve, indiscutablement, celui de la peinture ou de la sculpture dans le spectacle diversifié du monde? Que figurent, d'ailleurs, autre chose les premiers artistes, ceux de l'âge du renne comme ceux-là qui vécurent plus près de nous, sinon ce qui frappait leurs yeux et leurs oreilles?

Mais, surtout, l'art ne peut se passer de la nature parce que, si personnel qu'il soit, il ne peut faire autrement que de l'interpréter. Si le style est le fond même de l'œuvre, s'il en livre le sens profond, tant social qu'individuel, s'il nous parle directement, sans l'intermédiaire des mots, le langage de l'âme, s'il est l'émotion même de l'artiste cristallisée, quoique toujours prête à ébranler d'autres sensibilités pour revivre en elles, avec son timbre et ses harmoniques, il ne va pas comme les mouvements de l'âme qu'il exprime, sans un objet qui en est l'occasion et qui devient le sujet même de l'œuvre. Il s'en inspire au vrai. Si dans les arts du dessin c'est la nature extérieure qui tient ce rôle — à moins qu'il ne soit rempli, comme dans les sculptures et peintures allégoriques ou religieuses, par les sentiments mêmes de l'artiste — c'est la nature subjective, le monde psychique qui sert de thème à l'architecture et à la musique, — alors que cette dernière ne se contente pas d'être purement descriptive, comme il arrive au *Désert* de Félicien David ou aux *Saisons* de Haydn, — quand bien même les sentiments, que chante le musicien, auraient été soulevés en lui par la contemplation d'un site quelconque, ainsi qu'il est indubitable de la *Symphonie pastorale* ou encore d'une *Journée d'été dans la montagne* de Vincent d'Indy. Dans l'un et l'autre cas, l'art s'inspire de la nature, nature physique ou nature morale. Malgré les différences, elle est, pour lui, le donné sur lequel il travaille, on pourrait dire qu'il brode, inconsciemment ou non.

Aussi bien, le sujet n'est pas si indifférent que le voudraient certains esthètes, par excès d'une juste réaction contre l'opinion du vulgaire, qui, dans l'œuvre d'art, ne voit rien d'autre que l'objet représenté, en fait le principal et la juge à son plus ou moins d'imprévu, de pathétique ou d'agrément, comme si les qualités proprement esthétiques n'étaient que subsidiaires. Sans revenir à de pareils errements, dont le plus sûr effet serait de méconnaître ce qui dans l'œuvre d'art est vraiment artistique pour en faire un succédané de la littérature ou du fait divers, il faut se garder de tomber dans l'excès contraire en déniant toute importance au

sujet pour ne considérer en elle que la fantaisie ou la virtuosité.

Ces opinions extrêmes proviennent, d'ailleurs, l'une et l'autre, d'une vue superficielle, qui, pour expliquer l'œuvre d'art, néglige de remonter à sa source, c'est-à-dire à l'émotion esthétique, qui en est la raison d'être, si rien ne vaut que par elle. Celle-ci, en effet, ne se produit pas sans l'ébranlement initial d'un objet, qui non seulement la fait vibrer à son choc, mais qui mêle sa sonorité à la sienne. Outre que la sensibililé d'un artiste ne saurait s'exercer à vide, elle se colore ainsi pour partie de ce qui l'affecte. Les images internes, qui font revivre, en les transposant, les sensations où elles ont leur origine, ne vont pas sans porter, à leur ressemblance, la marque du monde extérieur qui les provoque. Si la sensibilité de l'artiste ne vibre que par où elle est susceptible de vibrer, s'il ne riposte qu'à ce qui l'intéresse et par où ça l'intéresse, si les impressions sensorielles ne sont, en un mot, action de l'objet qu'autant qu'elles sont réponses du sujet, il n'en est pas moins vrai qu'elles ne sont réponses du sujet que sous la sollicitation de l'objet. Si l'artiste donc ne s'émeut qu'au spectacle de ce qui lui ressemble déjà par quelque côté, si même il ne perçoit que les choses qui lui sont conformes et dans cette mesure, l'émotion esthétique naît, au juste, de cette participation du sentant et du senti, de leur action réciproque, de leur collaboration pour ainsi dire. Bien que personnelle dans ses modes, elle ne l'est pas, par suite, si complètement que, synthèse d'une telle réciprocité, elle ne nous livre quelque chose de son objet, en même temps que d'elle-même, par le style qui l'incarne.

L'artiste n'est-il effectivement pas celui-là qui doit d'entrer en communication plus directe avec le monde à une fraîcheur et comme à une virginité de sensibilité, qui, plus que le commun des hommes, le rend impressionnable au jeu des ombres et des lumières, au chatoiement des couleurs, à la fuite des lignes, au concert des sons, à la gamme des bruits? Affranchi par l'effort d'une spontanéité native de l'écran des préjugés, des idées toutes faites et des formules, qui s'interpose, pour l'ordinaire, entre le monde et nous, le dissimule à nos regards comme à nos oreilles, il garde des sensations ce qu'elles ont de primaire et d'original, les goûte dans leur saveur et leur innocence, avec l'ingénuité d'un enfant dont la sensibilité serait affinée. Ouvert à tout ce qui brille, à tout ce qui ondule, à tout ce qui chante, il est un homme pour qui le monde extérieur existe, avec sa féerie inépuisable et sans cesse renouvelée; il y voit autre chose que ce qu'on lui a enseigné; il ne s'en tient pas aux conventions, aux systèmes rationnels tissés

à l'entour, mais il se rend compte par lui-même, il ressent pour son propre compte. A l'opposé du vulgaire qui ne retient du monde que ce qui se rapporte à ses appétits ou à ses préoccupations coutumières, il y voit autre chose qu'une proie, autre chose qu'un instrument propre à satisfaire ses besoins. Libéré des servitudes de l'intérêt, comme des théories toutes faites, il prend le temps de regarder les choses qui l'entourent, tout simplement parce qu'il en jouit. L'eau qui court, le feuillage qui murmure, l'oiseau qui gazouille le séduisent et l'émerveillent. Il contemple toutes choses d'une façon désintéressée et y prend plaisir, du fait d'une sensibilité délicate, qui vibre, comme un instrument bien accordé, à tout ce qui lui vient du dehors, qui saisit les nuances, discerne les modulations. Aussi bien, il est attiré par la variété du monde, qui, pour lui, est divers et multiple, alors que, pour le savant, il est uniforme et régulier sous la grisaille monotone des répétitions. Rien pour lui qui se répète, qui n'ait son allure, sa physionomie, son individualité propre. Il distingue là où nous confondons. C'est ainsi que jamais un peintre ne prendra un arbre pour un autre. Ce bœuf qui rumine n'est pas, pour lui, pareil à celui-là qui court, comme nos sens obtus tendent à nous le faire croire. L'artiste véritable perçoit des différences insoupçonnées de la masse, des particularités inaperçues; il voit des choses jamais vues, entend des sons inentendus, précisément parce qu'il entre plus directement en rapport avec les choses, grâce à l'émotion esthétique qui naît de cette rencontre. « Je ne sais pas ce que ces gueux d'arbres se disent entre eux, écrivait Millet, mais ils se disent quelque chose que nous n'entendons pas, parce que nous ne parlons pas la même langue : voilà tout ». Ce n'est qu'à moitié exact. Si l'artiste ne peut interpréter en langage discursif ce que « disent » les choses; s'il est plus incapable qu'un autre de le faire, il entre, par intuition, plus avant dans leur intimité que ne le croyait Millet. Que dis-je? Il la vit. Cela est tellement vrai que l'artiste désespère sans cesse de pouvoir, comme il le voudrait, exprimer tout ce qu'il ressent.

Ce qu'on appelle originalité, au lieu d'être une anomalie qui enferme l'artiste dans son rêve, est l'ouverture qui lui est ménagée sur la réalité, le point par où il s'en rapproche, comme étant celui par où sa sensibilité est la plus vive. Elle est la déchirure au voile qui masque la nature à la majorité des hommes, la fente par où il l'aperçoit, le côté par où il la rejoint. C'est elle qui fait que tel artiste est plus sensible au monde des sons, tel autre à celui des couleurs, tel autre encore à celui des lignes, que ce

peintre par exemple préfère la tranquilité des champs, celui-ci le tumulte des batailles, celui-là la douceur des visages de femmes. En même temps qu'elle décide de sa vocation et influe sur le style personnel, elle guide le choix du sujet, moins par convenance intellectuelle que par une sorte d'harmonie sensible, d'accord esthétique, de correspondance émotionnelle entre l'artiste et les choses. Elle assigne à chacun son point de vue, ce qui fait que d'un même modèle plusieurs peintres fixent chacun un aspect différent. L'originalité n'est pas, en définitive, une exclusion, mais une communion. Elle est le coin par où, pour chaque artiste, la trame des habitudes se soulève, grâce à la magie d'une sensibilité bien douée, qui est en communication directe avec certains aspects des choses.

De la nature de l'originalité il suit que, loin de confiner l'artiste dans le domaine de la pure fantaisie, elle est la garantie de sa véracité, de sorte que plus un artiste est original plus il a chance de pénétrer avant dans la nature, comme plus capable d'entrer en contact immédiat avec elle et sur plus de points à la fois, plus à même, par conséquent, d'en sentir toute l'infinie complexité. Au rebours, les artistes banals et sans tempérament sont condamnés à une exactitude purement superficielle, car ils ne savent rien de l'essence des choses, de ce qui est leur vie intime et cachée, faute d'une sensibilité assez vive et dégagée des conventions pour entrer en sympathie avec elles. Combien d'entre eux rivalisent avec la photographie et confondent le fignolage avec la vérité! Leurs regards ne font qu'effleurer les êtres sans en saisir l'individualité profonde, sans pénétrer jusqu'au dedans d'eux. Il en va de même de la bizarrerie qui ne se joue qu'à la surface. Loin d'empêcher l'artiste de découvrir le secret des choses, loin de l'en détourner, il faut reconnaître, au contraire, que l'originalité y conduit. Elle est dans tous les cas, la condition nécessaire et essentielle de ses découvertes. Elle l'y prépare et l'y invite en l'amenant à retrouver sous le couvert des impressions sensorielles l'âme vivante des choses ou, plutôt, à la restituer d'après les sensations qui en gardent l'empreinte; et cela par la force de l'imagination créatrice qui tâche d'en faire revivre quelque chose dans l'œuvre d'art, ce quelque chose qui a vécu un moment dans l'émoi provoqué au cœur de l'artiste par le spectacle de l'univers.

Le sujet importe donc, mais en un tout autre sens qu'on l'entend d'ordinaire. Sa valeur ne se mesure à rien d'intrinsèque indépendamment de l'interprétation esthétique, si une mare bien peinte est préférable à une « marine » sans inspiration, un *intérieur de*

cabaret à une *Madone* de Jouvenet, une chanson expressive à une symphonie sans âme, ce qui a fait dire qu'en art rien ne compte que d'exprimé, alors qu'il n'est pas d'ustensile si humble qui ne puisse fournir matière à un chef-d'œuvre. Le mérite d'un sujet s'estime, sans contredit, seulement à ce que l'artiste en a su tirer, à ce qu'il y a vu, ressenti et fait voir, à ce qu'il en évoque, non par des artifices de détail ou des moyens étrangers à son art, mais par le style même. Néanmoins le style, comme l'émotion d'où il procède, n'est pas si isolé du monde, si purement subjectif, qu'il ne dépende de son objet et qu'il ne doive s'y conformer pour une part. C'est à cause de cette dépendance qu'on ne peint pas une muraille comme de l'eau, du papier comme une étoffe, du velours comme de la soie, de la cheviote ou du taffetas, pas plus qu'on ne chante la douleur comme la joie, la joie des paysans comme celle des anges. Chaque chose appelle une certaine propriété de style, une certaine qualité d'interprétation en accord avec sa substance et son aspect, non pas d'une façon fixe et immuable, mais comme comprise entre certaines limites et devant répondre à certaines exigences. A plus forte raison ne peut-on peindre le doge de Venise comme une faïence; il faut un style plus souple et relevé pour figurer la *Joconde* par exemple que pour faire reluire une bassine. Que serait celui-là qui peindrait un visage comme une citrouille, un animal comme un joyau? Plus le modèle est élevé, plus il semble pour cette raison devoir exiger des qualités particulières à son individualité, ce qui fait qu'à égalité de rendu, la chose supposée possible, un portrait est supérieur à un paysage, un paysage à une nature morte, les *Syndics* de Rembrandt à un Ruysdael, et un Ruysdael à un pâté de Chardin, précisément parce qu'il est des objets plus complexes et significatifs que d'autres, que le style doit laisser entrevoir, qu'il doit rendre, pour partie tout au moins, sous peine de perdre le meilleur de son prix.

Sous cet angle, le sujet a une importance telle que l'artiste doit en tenir compte dans son choix. Outre, en effet, qu'il est des sujets plus appropriés que d'autres à certains styles, il retentit sur l'expression dans la mesure où elle en procède. S'il ne compte évidemment pas par ce qu'il présente d'intellectuel ou de superficiel, il a une grande importance par son action sur la sensibilité, tant esthétique que sentimentale, de l'artiste, par la valeur de sentiment qu'il représente, d'une part, et, de l'autre, par la sensibilité qui se trouve, pour ainsi parler, au fond de lui, celle-ci étant, à l'état plus ou moins infus ou confus, à la racine de toute existence,

intrinsèques portent le mieux à la beauté, qui sont les plus faciles, car la nécessité s'impose alors à l'artiste d'en égaler le mérite par le sentiment. Rien, en effet, de plus piteux et de plus froid que les œuvres où l'éclat du sujet dépasse la force de l'émotion chargée de le traduire. N'est-ce pas le défaut de certaines toiles de Guérin ou de Girodet-Trioson, pour ne pas citer les marbres de Pradier, non plus que la *Symphonie pathétique* de Tchaïkowsky?

En définitive, il reste que toute beauté artistique, toute beauté vraie a, plus que son soutien, sa condition ou sa préface dans la nature. Celle-ci est la source éternelle où l'artiste doit puiser. Si elle est inférieure à l'art et à la beauté, elle est ce sans quoi ni l'art, ni la beauté ne pourraient exister. Aussi bien, est-elle l'école à laquelle il ne faut jamais cesser de ramener l'artiste. S'il la dépasse et s'il doit la dépasser, il ne lui convient pas de la dédaigner. L'idéalisme, le réalisme et la caricature, qui ne sont que des manières différentes de l'envisager, se rejoignent, aussi bien, à nouveau par là, non seulement par les emprunts qu'ils lui font, mais parce qu'ils trouvent, tous les trois, la condition de l'émotion esthétique, qui leur est indispensable, dans ce qu'on est convenu d'appeler sa beauté, si celle-ci est partout, même dans la laideur. Ils lui ravissent, au surplus, de compagnie, cette façon d'idéal qui vit en son sein, car, enfin, cette soi-disant beauté de la nature ou, plutôt, ce qui, en elle, nous la fait entrevoir et désirer, vient de son activité propre, activité psychique, qui n'est pas déjà sans un idéal sensible — plus ou moins vague, plus ou moins obscur sans doute, — demeurant au dedans d'elle, s'il est le principe de toute vie et de tout progrès. Sous ce jour, l'idéalisme, le réalisme et la caricature se fondent, derechef, dans un idéalisme commun, non plus subjectif cette fois, mais objectif, d'où il suit que l'art est doublement idéaliste, du fait de l'artiste, d'abord, et de la nature qu'il interprète, ensuite.

La nature et l'artiste, le sujet et l'émotion sont, en réalité, tellement solidaires qu'on peut juger de l'approfondissement de l'idéal esthéthique, à travers les âges, au choix des sujets, qui se trouvent, en effet, être plus profonds et, par conséquent, expressifs, comme l'a montré Hegel, au moyen-âge que dans l'antiquité grecque et dans celle-ci que dans l'orientale, s'il est avéré qu'un *Christ* exprime une autre complexité de sentiments qu'un *Hermès* et celui-ci que le *Colosse de Memnon*. Il n'est pas jusqu'à l'élargissement des sujets qui, à un même degré de compréhension, ne témoigne de l'élargissement de cet idéal. De fait, tandis que tout ce qui n'est pas de l'homme ne tient aucune place dans l'art des Hellènes, qui, en effet,

ne s'en souciaient point; tandis que les eaux, les prairies et les bois n'en occupent qu'une petite du XIIe au XVIIIe siècle, alors qu'on ne les aimait guère pour eux-mêmes, les spectacles naturels remplissent tout le champ de maintes œuvres d'art contemporaines. Quel autre sujet que la forêt, la montagne ou la mer, un Diaz, un Baud-Bovy ou un Mesdag ont-ils donné à leurs tableaux? Et quel autre que la lumière un Corot ou une Turner ont-ils célébré dans leurs toiles? Quel autre encore que la Provence ou l'Orient un Bizet ou un Félicien David se sont-ils plu à chanter dans l'*Arlésienne* ou *Lalla-Roukh*? On ne peut souhaiter meilleur signe d'une évolution de la sensibilité et, peut-on dire, de l'intelligence, qui, plus que jamais, reconnaît qu'il n'y a rien d'indigne sous le soleil.

L'art, pour finir, n'est donc pas seulement l'homme ajouté à la nature, il est la nature interprétée par l'homme, pénétrée et exprimée par lui. Il est, au vrai, la beauté de la nature transformée, par sa magie, en beauté véritable. Ni copie, ni création absolue, l'art, en fin de compte, s'inspire de la réalité pour produire du nouveau, par le mélange ou la synthèse, qu'il consomme et fait paraître, sous les espèces de l'émotion esthétique, de ce qu'appartient à l'artiste et de ce qu'il dérobe au monde intérieur ou environnant.

VI

Si l'art est un jeu, un jeu producteur de beauté, il vient donc qu'il est, aussi un jeu sérieux.

Plaisir et plaisir sensuel incontestablement, l'art n'a pas que celui-ci pour effet. Plaisir de la sensibilité toute entière, il l'est, en même temps que des sens, du sentiment et de l'intellect. Il en résulte que ni la cuisine, ni la parfumerie, ni la parure ne sont des arts. Arts tant que l'on voudra, au sens de procédés, ces préparations ou agencements ne font pas partie des beaux-arts, car ils ne visent qu'à l'agréable. Une bonne odeur ou un bon mets n'éveillent pas plus l'émotion esthétique qu'ils n'en viennent. Pour les obtenir, il suffit de l'habileté; il n'est même pas nécessaire que le cuisinier ni le parfumeur aient le goût ou l'odorat spécialement délicats. Si le plaisir de la parure est déjà plus relevé, comme s'adressant à la vue, qui est le plus intellectuel de nos sens, il n'est encore qu'un plaisir sensuel, résultat d'un arrangement plus ou moins heureux de lignes et de couleurs. Le goût qu'il réclame ne va pas au delà d'une certaine appréciation de l'harmonie. Il en découle que la danse, non plus, ne peut être mise au rang des

arts proprement dits, d'abord parce qu'elle ne se perpétue pas en des œuvres durables, mais, surtout, parce qu'elle n'a pour objet que la grâce, qui n'est pas plus le beau que ne l'est le joli, qu'elle tâche d'atteindre conjointement.

Que, maintenant, l'agréable et, partant, le seul plaisir des sens puisse devenir l'occasion de l'émotion esthétique, comme toute chose, d'ailleurs, il serait téméraire d'en douter. Toutefois, pour se rendre compte de la différence qui les sépare, il suffit de remarquer qu'une sensation agréable n'est jamais que l'occasion, pour ainsi dire détournée ou indirecte, de l'émotion esthétique, par les sentiments qu'elle suscite dans l'âme de l'artiste et qui se trouvent être la véritable et unique matière de l'émotion esthétique. C'est ainsi, comme on le raconte de M. Massenet, qu'un verre d'Alicante peut nous rappeler l'Espagne et, grâce à cette évocation, induire un musicien en mélodie. Combien cela peut être plus vrai d'un habit ou d'une robe! Tout de même, si l'on en croit M. Camille Mauclair, il y a des « fumeurs d'âmes », c'est-à-dire des gens dont la fumée soulève des imaginations qui peuvent devenir matière d'art. L'opium et le haschich n'interviennent pas autrement, du reste, en esthétique.

Bien qu'elle ne se réduise pas à l'agréable, l'émotion esthétique n'en est pas moins, par ailleurs, un plaisir et un plaisir des sens. Il ne faut pas l'oublier. Aussi bien, à l'opposé, c'est la raison pour laquelle la littérature ne saurait non plus rentrer dans les beaux-arts, comme n'usant pas de signes sensibles naturels et immédiats, mais de ces signes conventionnels ou indirects que sont les mots. A l'inverse des arts, qui s'adressent directement aux sens et touchent l'esprit, pour ainsi dire, en eux, si les lignes, les sons ou les couleurs, dont ils se servent, en sont, au juste, imprégnés, la littérature n'a recours aux sens, en effet, que comme intermédiaires, sans plus : elle ne les intéresse pas directement.

Certes, cela ne signifie pas que la littérature ne soit capable, à sa manière, de traduire l'émotion esthétique, qu'elle ne puisse, ni ne doive, parvenir à la beauté, se transmuer en œuvre d'art, qu'elle soit tenue, en un mot, de renoncer au titre de « belles-lettres ». Ce serait une grave erreur que de le croire. Si elle n'est pas immédiatement, mais en quelque sorte par un détour, expressive des sentiments, la littérature n'en a pas moins la possibilité de les exprimer tous et, par conséquent, l'émotion esthétique. Inférieure à tous les arts à cause de ce détour, elle les résume tous, par ailleurs, et, bien plus, les déborde, parce qu'elle est susceptible — grâce précisément à l'indifférence ou à la neutralité foncière, du

point de vue sensuel, des signes dont elle use — de réveiller dans nos âmes, simultanément ou à la suite, les images, non pas même visuelles ou sonores, mais de tous les sens à la fois, dont l'auteur s'est avisé de charger les mots. La prose d'un Loti en est un probant exemple. Néanmoins, malgré cette supériorité et bien que la poésie affecte l'oreille directement par son rythme, la littérature se retranche des beaux-arts, en définitive, parce que, au lieu de n'user — comme la peinture, la sculpture, l'architecture ou la musique — que de signes affectifs et, par conséquent, naturels et directs, dont le propre est d'être compris par tous immédiatement, elle ne se sert que de mots, signes intellectuels et purement représentatifs, qui, pour significatifs de sensations et d'images qu'ils puissent devenir, demandent toujours à être interprétés. Aussi bien, cette nécessité qui s'impose à la littérature d'user d'intermédiaires, pour ainsi dire étrangers à son but, lui constitue une infériorité esthétique et non plus seulement artistique, qui est à peine contrebalancée par les avantages que je viens de dire.

L'art est tellement sensuel, au bon sens du mot et avec les réserves précédemment faites, qu'il n'y a pas, au vrai, d'autre classification valable que celle-là qui le divise en arts de la vue — architecture, sculpture, peinture — et en art de l'ouïe, — la musique. Tout bien pesé, le partage qu'on en fait souvent en arts de l'étendue et en arts de la durée, revient au même, si les sensations visuelles impliquent l'espace, tout comme les auditives ne se peuvent dérouler que dans le temps. Aussi bien, cette classification met en lumière l'unité des divers arts, — qu'ils soient majeurs ou mineurs, indépendants de l'utile ou associés à lui — non seulement dans leur essence, mais dans leurs moyens d'expression.

Jeu sérieux, mais jeu agréable tout de même, si, tout en ne s'y réduisant pas, la beauté ne va pas sans l'agrément des sens, c'est pour s'adresser, par eux, directement à l'âme, que le fond de l'œuvre d'art fait corps avec sa forme, l'émotion esthétique avec ce qui l'exprime, le beau avec ce qui le révèle.

Synthèse de la nature et de la sensibilité humaine, l'art n'est, pour conclure, ni une imitation, ni un reflet. Il n'est pas mieux ce qui plaît ou ce qui éveille, purement et simplement, l'émotion. Il n'est même pas tout ce qui suscite cette émotion agréable, intégrale et désintéressée, qu'est l'émotion esthétique. Il est cette émotion même solidifiée et, peut-on dire, cristallisée en formes linéaires, colorées ou sonores. Il est cette émotion rendue visible à tous les yeux, sensible à toutes les oreilles, de sorte qu'en art rien ne vaut

qu'en elle et par elle. L'œuvre d'art, aussi bien, n'a d'action efficace qu'en provoquant chez les autres l'émotion esthétique d'où elle sort et dans cette mesure.

Incarnation de l'émotion esthétique, en qui le beau se résume, l'art est bien un jeu créateur de beauté. Solidaire de cette émotion, il ne va pas plus sans beauté qu'il n'y a de beauté objective en dehors de lui, si toute beauté et, par conséquent, toute esthétique est loin d'être comprise dans son domaine. De fait, bien qu'il n'achève pas la nature et encore moins qu'il la corrige nécessairement, l'art la transfigure, au vrai, en la revêtant de cette splendeur qu'elle pressent, pour ainsi dire, et qu'elle soulève en nos âmes, plus particulièrement dans celle de l'artiste. Quel que soit son parti de réalisme, d'idéalisme ou de caricature, l'art embellit donc la nature, au sens profond et émotionnel du mot; il la surélève de tout ce qu'il ajoute à sa sensibilité de sensibilité proprement humaine et désintéressée, de sensibilité esthétique et, pour tout dire, de beauté.

PAUL GAULTIER.

LES OBJECTIONS AU MONISME

(Suite et fin [1].)

En moniste convaincu, j'ai naturellement défendu dans plusieurs ouvrages [2] la théorie de la conscience épiphénomène que je n'avais d'ailleurs pas inventée [3], j'ai dû l'exposer d'une manière défectueuse, car les critiques qui l'ont attaquée ne l'ont pas comprise; la façon dont je viens de l'expliquer par une comparaison avec un sourd qui ferait de l'acoustique ne me paraît laisser prise à aucune ambiguité; je ne dis pas que ma comparaison aura convaincu quelqu'un; au contraire, je crois que les dualistes qui méritent ce nom repousseront ce système essentiellement moniste, avec d'autant plus de vigueur qu'ils le comprendront mieux; du moins le combattront-ils en connaissance de cause et non avec des arguments comme ceux que je relève une fois de plus dans le livre de mon regretté ami Hannequin [4] :

« La thèse du physiologiste conséquent avec ses principes n'est pas douteuse : il ne peut pas admettre un seul instant, des impressions étant données dans un mécanisme également donné, l'indétermination de la résultante motrice qui suivra. *Quel que soit donc l'état de conscience provoqué dans l'intervalle*, la résultante est d'avance mécaniquement, mathématiquement déterminée. Or, cela n'est-il pas manifestement faux? »

Et plus loin :

« Prétendre que la douleur des coups de bâton n'est pour rien dans l'effroi ou dans la fuite du chien, que l'amour de la mère pour ses petits n'est pas la vraie raison qui lui fait braver les plus grands dangers, *est une simple absurdité*. »

Je suis tout à fait de l'avis de Hannequin relativement à cette

1. Voir le numéro d'août 1906.
2. *Le déterminisme biologique*; *L'Individualité et l'erreur individualiste*, Paris, Alcan.
3. Elle est de Maudsley et a été adoptée par Huxley.
4. *Introduction à l'étude de la psychologie*, pp. 43-44.

dernière affirmation et je suis certain que tous les monistes pensent comme lui; mais il n'en est plus de même relativement à la première citation; elle prouve seulement que l'excellent philosophe n'avait pas compris la théorie de la conscience épiphénomène, et cela prouve sûrement que cette théorie était exposée d'une manière vicieuse. Les états de conscience sont la traduction, dans le langage subjectif propre à celui qui en est le siège, des modifications mesurables que l'observateur étranger étudierait au moyen du phrénographe hypothétique de tout à l'heure. L'observateur étranger, lisant au phrénographe, ne lirait pas : « douleur des coups de bâton », « amour maternel » ; il verrait seulement des hiéroglyphes mesurables conduisant à d'autres hiéroglyphes qui représenteraient, dans le premier cas, la mise en train d'un mouvement de fuite, dans le second cas, la mise en train d'un mouvement de défense, et tout cela lui paraîtrait soumis au déterminisme le plus parfait, sans qu'il eût aucun moyen de savoir si l'animal étudié est au courant, d'une manière ou d'une autre, de ce qui se passe en lui. La conscience de ces mouvements cérébraux chez l'animal observé serait aussi inconnue de l'observateur au phrénographe, que la sonorité des vibrations l'est du sourd qui fait de l'acoustique. Mais si l'on apprend au sourd que des hommes plus privilégiés peuvent lire directement au moyen de leurs oreilles le mouvement vibratoire qu'il lit indirectement au moyen de ses yeux, il n'aura jamais l'idée de prétendre que la ligne sinueuse du cylindre enregistreur « est mécaniquement, mathématiquement déterminée, quels que soient les sons correspondants qu'entendent les hommes pourvus d'oreilles ».

L'influx nerveux résultant d'une impression donnée se répartit dans le cerveau suivant l'état du cerveau au moment considéré [1], et produit dans les divers points de ce viscère des modifications mesurables qui, dans l'hypothèse du phrénographe réalisé, peuvent se lire de deux manières : l'une réservée au propriétaire du cerveau et qui est le langage subjectif des états de conscience, l'autre qui est à la portée de tout individu capable de lire un phrénographe. Mais il n'y a là que deux traductions différentes des mêmes mouvements, des mêmes modifications mesurables; il suffirait de savoir établir un dictionnaire pour passer de l'une des langues à l'autre; dans tous les cas, *le fait de la lecture consciente de son propre cerveau par l'observé* échapperait à l'observateur du

1. Et cet état change sans cesse, comme nous le constatons dans notre langage subjectif, par la mobilité de nos pensées, comme le constatent également les observateurs étrangers qui étudient objectivement les phénomènes vitaux.

phrénographe, serait pour lui un épiphénomène sans intérêt, au point de vue de son étude objective des phénomènes; il faut le répéter une fois de plus puisque les dualistes semblent toujours ne pas comprendre notre thèse; ce qui est sans intérêt pour l'observateur objectif, ce n'est pas *ce que lit* l'observé dans son propre cerveau, mais seulement *le fait qu'il lit* dans sa conscience quelque chose de précisément équivalent à ce qu'observe objectivement le lecteur du phrénographe.

Nous pouvons maintenant renoncer à l'hypothèse du *phrénographe* réalisé; il nous a servi seulement à expliquer sans ambiguité la théorie de la conscience épiphénomène; il est évident désormais, me semble-t-il, pour quiconque s'est donné la peine de suivre ces raisonnements plutôt ennuyeux, que la théorie de la conscience épiphénomène est identique à la définition du monisme dont elle n'est qu'un exposé différent; elle se borne à prétendre que rien ne se passe dans la pensée humaine sans que se modifie parallèlement quelque chose qui est susceptible de mesure, qui, en d'autres termes, est observable au phrénographe.

*
* *

Indépendamment de la ruine de la liberté absolue, le monisme ou, ce qui revient au même, la théorie de la conscience épiphénomène, présente encore une autre conséquence que les hommes habitués au dualisme ne se résigneront pas facilement à accepter. Puisque, chez chacun de nous, les mouvements de notre substance cérébrale sont conscients, puisque certaines modifications mesurables représentent, pour celui qui en est le siège, celle-ci une pensée, celle-là une souffrance, celle-là encore une détermination d'agir, il faut admettre que notre substance cérébrale est douée de conscience, que ses éléments constitutifs sont doués des éléments de la conscience, et que la mentalité humaine s'édifie, au moyen de ces éléments de conscience, en même temps et de même que s'édifie le cerveau de l'homme au moyen des éléments mesurables correspondants. Autrement dit, de même que la vie de l'homme, phénomène d'ensemble, est la synthèse d'un grand nombre de phénomènes élémentaires que nous pouvons étudier séparément, de même, la pensée de l'homme, épiphénomène d'ensemble, serait la synthèse d'un grand nombre d'épiphénomènes élémentaires que nous ne pouvons pas étudier objectivement.

Mais les éléments dont est construit le cerveau de l'homme sont les éléments ordinaires de la chimie, le carbone, l'azote, l'oxygène,

l'hydrogène, etc.; il faut donc admettre, si l'on veut aller jusqu'au bout de la théorie moniste, que les éléments des substances brutes ont leur conscience élémentaire. Pour ma part, je ne vois aucun inconvénient à admettre cela, puisque j'y suis conduit logiquement, et je l'admettrai jusqu'à ce qu'on m'ait montré une erreur dans mes raisonnements ou qu'on m'ait enseigné un système meilleur; mais les dualistes poussent les hauts cris! Autant il leur est facile d'admettre que l'univers est peuplé de consciences, pourvu que ces consciences ne soient inhérentes à rien de mesurable, autant ils répugnent à croire que des éléments de conscience dont la synthèse constitue la pensée humaine peuvent être inhérents à des éléments mesurables dont la synthèse constitue le corps humain. Et cependant, sauf ceux qui sont spirites, aucun dualiste n'a la prétention d'avoir connu dans le monde une conscience qui existât sans être liée à un corps; l'homme le plus génial n'en a pas moins un corps, une guenille matérielle appréciable, et il ne manifeste son génie que grâce à sa guenille. Je ne puis pas savoir directement si le charbon contient les éléments de la pensée; je ne suis pas dedans, comme on dit vulgairement; la seule matière que je puisse connaître au point de vue subjectif, parce que je suis dedans, c'est celle qui constitue mon corps; et je constate que celle-là est consciente; c'est même pour cela que je puis le constater; la seule observation qui me soit possible au sujet de l'hypothèse dont je m'occupe actuellement est donc favorable à cette hypothèse; je ne dirai pas qu'elle la démontre; les dualistes font en effet, chacun sur soi, la même observation, et ils restent dualistes; mais si elle ne la démontre pas, elle ne l'infirme en aucune manière; écoutez cependant ce qu'écrit un dualiste « au nom de l'observation et de la raison [1] ».

« Votre système vous contraint d'affirmer que la matière doit produire la pensée, l'observation scientifique nous contraint d'affirmer (?) que la matière est incapable de produire la pensée. Nous savons en effet ce que c'est que la matière (?) et nous savons aussi ce que c'est que la pensée (?); l'observation externe nous renseigne sur le premier point et l'observation psychologique sur le second. La matière nous apparaît étendue, pondérable et divisible; on peut la mesurer et elle est localisée dans le temps et dans l'espace. La pensée n'est ni pondérable, ni étendue, ni divisible; elle exclut le mouvement et la mesure [2]. Quelles seraient les dimensions d'une

1. Abbé Chanvillard, *Revue du Clergé Français*. J'ai déjà répondu à ces assertions dans *Les limites du Connaissable*, Paris, Alcan.

2. Mais les monistes croient qu'elle s'accompagne toujours de modifications dans quelque chose qui est susceptible de mesure.

pensée, la force mécanique d'une volition, le côté droit d'un désir? Il serait aisé de développer dans le détail ces caractères absolument irréductibles de la pensée et de la matière tels que l'observation nous les fournit. Cela a été fait cent fois. Je me contenterai de conclure : entre la pensée et la matière la différence ne saurait être plus grande; elle se présente sous forme de contradiction. Voilà ce que l'observation nous révèle (?). Vous dites, au nom d'une thèse que, gratuitement, vous supposez démontrée : la matière ne peut contenir les éléments de la pensée; *au nom de l'observation et de la raison*, je vous réponds : la matière ne peut contenir ce qui est la négation d'elle-même. Or la pensée nous apparaît comme la négation de la matière; la matière ne peut donc contenir les éléments de la pensée ».

Ainsi soit-il! Voilà un sermon qui, pour être éloquent, ne convaincra que ceux qui le veulent bien. Avant qu'on connût les instruments enregistreurs, vous auriez dit : « Je veux faire étudier la musique à des sourds »; on vous aurait ri au nez; la surdité est la négation de la musique, etc., etc. Aujourd'hui on a inventé le phonographe et cela ne signifie plus rien; on sait aussi que l'éclair et le tonnerre ne sont qu'un seul et même phénomène, et cependant l'un d'eux seul était connaissable pour les sourds, l'autre seul connaissable pour les aveugles!

C'est pour des raisons de sentiment, de préférence personnelle que l'on acceptera la thèse dualiste ou la thèse moniste; toutes les théories sur lesquelles on discute à leur propos se ramènent en effet à cette question : La pensée s'accompagne-t-elle toujours d'une modification de quelque chose qui est susceptible de mesure? L'expérience n'est pas faite, quoiqu'en ait dit M. Armand Gautier, et tant qu'elle ne sera pas faite on pourra discuter; une fois qu'elle sera faite, si elle se fait, toutes les conséquences, soit monistes, soit dualistes, en découleront naturellement; la question sera vidée. Il me semble cependant que, jusqu'à plus ample informé, les esprits non prévenus doivent pencher vers le monisme, car *l'observation* montre à chacun de nous, grossièrement il est vrai, et sans que cette observation soit susceptible d'être traduite par des chiffres rigoureux, qu'un homme ne peut pas penser sans dépenser.

∴

Jusqu'à présent les arguments foudroyants des dualistes n'ont pas semblé mettre le monisme en trop mauvaise posture; les expé-

riences, les observations *décisives*, auxquelles se reportent les dualistes pour nous réduire en poussière, n'ont aucun fondement sérieux, ainsi que j'ai essayé de le montrer, en oubliant autant que possible que je suis moi-même moniste.

Mais il y a une autre série d'arguments plus importants et plus capables de convaincre les gens qui n'ont pas leur siège fait d'avance; déjà, pour la question de la liberté absolue, le monisme, qui à mon avis sort victorieusement de cette épreuve, a dû paraître bien bizarre et même bien nuisible à certaines gens : mais nous ne faisons pas ici de la logique de sentiment, et il faut aller jusqu'au bout des conséquences de ses théories.

Si l'on admet le monisme, que devient la notion de but? à quoi rime la tant vantée « harmonie des choses de la nature »? Quel est le sort des grands principes de justice, de progrès, etc., pour lesquels les hommes se font tuer si volontiers? Ce sont-là des questions qui, comme toutes les autres, doivent être étudiées, si on le peut, au moyen des règles de la pure logique; mais la solution de ces questions est si importante pour l'homme qui veut conformer ses actes à ses idées, que bien des gens y introduiront volontairede la logique de sentiment et rejetteront le monisme à cause de ses conséquences.

Avant de montrer comment le monisme peut se tirer honorablement au point de vue scientifique, — quoique sans grande chance de convaincre ses adversaires — de ces difficultés sentimentales, je dois remarquer encore que, si le monisme a tant de peine à se faire admettre du plus grand nombre, c'est qu'il est en contradiction constante avec le *langage* même qui sert aux relations des hommes entre eux. Voici par exemple ce qu'en pense la Revue intitulée *Études* [1] qui m'a fait l'honneur de consacrer un article à la discussion, plutôt sévère, de « mon » monisme :

« Pure hypothèse, voilà donc le point de départ du monisme. Son point d'arrivée, c'est *une discordance absolue entre le langage de la théorie et le langage « humain »*. Je le sais, M. Le Dantec ne redoute pas cette objection; il la prévient, et tout son livre des *Influences ancestrales* est pour la développer; lui-même, quand il lui arrive d'employer une expression finaliste, métaphysique, se reprend, et en tire avec une habileté de virtuose, une confirmation de sa théorie; on ne se refait pas en un jour une mentalité. Par exemple, pas de concessions sur le terrain des idées, et c'est un

1. *Études*, par des pères de la Cie de Jésus, numéro du 20 janvier 1905 : « *Le monisme* de M. Le Dantec d'après ses récents ouvrages. »

spectacle curieux de voir avec quelle sérénité, j'allais dire avec quelle bonne grâce, M. Le Dantec congédie ces entités métaphysiques qui s'appellent l'âme, la liberté, la responsabilité, l'art, le désintéressement. »

J'avoue en effet que le langage du monisme poussé jusqu'à ces dernières conséquences est tout à fait différent du langage courant qui est individualiste et dualiste; mais ce n'est pas une raison, parce qu'une erreur est accréditée depuis longtemps, pour que sa valeur scientifique soit établie; je l'ai déjà fait remarquer à plusieurs reprises, il est vraisemblable que, dans la fabrication évolutive de l'homme social actuel, beaucoup d'erreurs ont joué un rôle aussi important que certaines vérités; elles font partie aujourd'hui de notre bagage constitutif; les unes sont même probablement entrées dans notre hérédité propre; de celles-là nous ne pouvons guère songer à nous débarrasser, même si notre raison nous en montre l'absurdité, et ce sera toujours là la plus grande objection au monisme, à savoir que l'homme, tel qu'il est fait aujourd'hui, ne peut plus vouloir être moniste parce que son sentiment lutte contre sa raison. D'autres erreurs, si elles ne sont pas fixées encore dans notre hérédité proprement dite, nous sont néanmoins fidèlement transmises dans le langage que nous apprenons étant enfants et qui contient, jusque dans sa syntaxe même, le dépôt intangible des erreurs ancestrales. Le critique scientifique du *Journal des Débats* a bien voulu supposer que, dans ma folie moniste, je devais avoir quelque peine à me priver, pour m'exprimer correctement, de toutes les commodités du langage actuel, et que, malgré mes efforts, je devais néanmoins arriver à m'y embrouiller moi-même. Cela est vrai, et je trouve plus commode, pour me faire comprendre de mes congénères, d'employer la même langue qu'eux, après avoir, montré, *une fois pour toutes*, quelles conventions redoutables pour la raison se cachent dans les formules les plus courantes. Mais quand on a affaire à des adversaires aussi convaincus de leur bon droit que les dualistes, il ne faut pas prêter le flanc, même après avoir fait une restriction de cet ordre, et j'en donnerai tout à l'heure un exemple en signalant les critiques faites à un essai moniste sur les phénomènes de mimétisme et d'imitation.

Avant de faire cette étude, je dois montrer en toute sincérité le bien fondé, au point de vue social, de l'objection faite à « mon »[1] monisme par la Revue des Pères de la Compagnie de Jésus. Que

1. Ce monisme n'est « mien » que parce que j'ai été jusqu'au bout des conclusions qu'il faut en tirer.

deviennent, dans la théorie moniste, les notions de but, de responsabilité, de mérite, de justice, toutes notions qui sont exploitées par chacun de nous, dans les moindres actes de la vie quotidienne? La réponse à ces questions est analogue à celle que j'ai faite précédemment à propos de la liberté absolue. L'homme n'est pas libre au sens absolu du mot, en ce sens que, pour les monistes du moins, il ne peut y avoir en lui de raison d'agir indépendante de la variation des choses qui sont susceptibles de mesure; l'activité de l'homme ne réside pas dans l'homme même, mais résulte de réaction entre le corps de l'homme et les agents localisés dans le milieu qui l'entoure; il n'y a donc pas de liberté absolue chez l'homme; mais, dans une troupe d'hommes, chacun agit à chaque instant pour des raisons qui sont en lui et qui sont connues de lui seul; cela suffit pour que, au point de vue social, il soit considéré comme libre; il n'est pas libre du monde, mais il est à peu près libre de ses voisins qui n'interviennent dans ses conditions de vie qu'en luttant avec lui pour l'existence. Rigoureusement, deux hommes qui sont enfermés dans un espace limité comme air et comme aliments ne sont pas libres l'un de l'autre, puisque chacun d'eux, quoique ignorant les pensées de l'autre, intervient cependant dans la genèse de ces pensées, en consommant sa part de l'oxygène qui est indispensable à la pensée. Il ne saurait y avoir de liberté absolue s'il n'y a pas de pensée indépendante de la variation de choses mesurables.

Chose bizarre, alors que l'on a l'habitude d'opposer comme contradictoires le déterminisme et le finalisme, l'étude moniste de la fabrication évolutive de l'homme montre dans l'observation prolongée, faite par les hommes, du déterminisme humain, l'origine du finalisme. C'est la connaissance héréditaire du fait que tel acte succède à tel mouvement cérébral qui a permis l'adaptation progressive des « moyens » à la « fin ». J'ai développé ces considérations dans un ouvrage récent[1], je me contente donc de les signaler; mais je prévois encore ici l'objection des dualistes : « Vous avez nié tout à l'heure la valeur directrice de la conscience et vous attribuez à une *connaissance héréditaire* une influence bienfaisante ». Sans doute, mais j'entends par *connaissance* la particularité cérébrale objective qui est créée chez un animal par l'expérience d'un phénomène, et non le fait que l'animal a conscience de cette particularité objective; le malentendu persistera indéfiniment si l'on n'admet pas, une fois pour toutes, que quand un moniste parle d'un fait de

1. *Les influences ancestrales*, Paris, Flammarion.

conscience, il pense à l'état cérébral correspondant et non à la conscience qu'en a l'animal.

Pour ce qui est du finalisme immédiat, de l'adaptation des moyens à la fin, le monisme n'éprouve pas de gêne particulière; mais quand il s'agit du but à assigner à la vie, de l'idéal à poursuivre, il est bien obligé de déclarer que le seul but de la vie est la mort et la mort totale; pour beaucoup de gens, cela n'est pas assez consolant; peut-être même est-il bon, au point de vue social, que les hommes croient à une récompense, au delà de la vie, de leurs mérites actuels. Je ne me permettrai pas de discuter la valeur sociale de cette croyance; je me borne ici à signaler les conséquences logiques du monisme.

Le monisme exclut la responsabilité absolue; l'homme étant entièrement le résultat de l'hérédité et de l'éducation, et n'étant maître ni de l'une ni de l'autre, n'est pas responsable; cela est évident; il n'a pas non plus de mérite, et la justice est un leurre. Mais l'homme est un animal social, et ceci depuis un nombre immense de générations, c'est-à-dire que les conditions de la lutte pour l'existence sont différentes pour lui suivant qu'il s'agit de ses congénères ou des animaux d'espèce différente; j'ai essayé de montrer dans *Les influences ancestrales*[1] comment notre conscience morale actuelle résulte d'une vie sociale prolongée. Cette conscience morale, qui correspond à des particularités de structure de notre cerveau, contribue à nous dicter notre conduite dans beaucoup de cas, c'est-à-dire qu'elle fait partie des centres nerveux ou s'élaborent nos « déterminations d'agir ». Elle est d'ailleurs d'une importance très variable chez les divers individus de notre espèce, comme nous avons vu précédemment que c'était le cas également pour la volonté.

La question suivante se pose donc au sujet de la valeur sociale du monisme. Est-il préférable que l'homme considère comme des principes éternels, accompagnés d'une sanction pénale, les ordres que lui donne sa conscience morale, ou bien qu'il sache que ce sont là des résidus héréditaires, provenant d'une époque disparue, et peut-être contraires aux conditions actuelles de la vie humaine? Je n'ai pas une compétence suffisante pour résoudre cette question sociale. Il me semble cependant que la réponse ne doit pas être la même pour tous les types d'hommes. Pour ceux qui ont une conscience morale peu développée, pour les effrontés, il n'est pas mauvais que la croyance à des principes éternels accompagnés

1. *Op. cit.*

de sanction pénale, restreigne leur activité égoïste, dans les cas où la peur du gendarme ne suffit pas; mais pour ceux qui ont au contraire une hypertrophie de la conscience morale, les croyances monistes sont préférables; elles ne suffisent pas d'ailleurs à faire taire la voix d'une conscience tatillonne, mais elles empêchent les scrupules excessifs, la tendance aux mortifications et à l'ascétisme. Pour égaliser les conditions de la lutte entre les hommes, il faudrait donc enseigner le monisme aux enfants timorés et doux, qui ont des chances d'être, toute leur vie, dupes de leur bon cœur, et inculquer au contraire des principes sévères et la peur de l'enfer aux enfants intraitables et violents qui, une fois hommes, seront dangereux pour ceux de la première catégorie. C'est là une pure utopie, et d'ailleurs, au nom de quel principe métaphysique peut-on, si l'on est moniste, décréter qu'il faut plus d'égalité parmi les hommes?

Je ne sais pas comment font les dualistes quand ils sont en présence d'un conflit entre leur conscience morale et leur intérêt actuel, entre leur conscience morale surtout et l'intérêt de ceux qui leur sont chers, mais je ne trouve pas que le monisme rende malheureux, et je crois qu'il peut s'allier, au moins chez certaines natures, avec une conduite qui reste dans la bonne moyenne de l'honnêteté. Nous ne devons pas d'ailleurs nous occuper ici d'utilité ou d'inutilité, mais de logique pure et non de logique des sentiments.

Pour que toute l'explication que j'ai donnée dans *Les influences ancestrales* de l'origine de la logique et de la conscience morale soit acceptable, il faut naturellement que l'hérédité puisse faire ce que je lui ai attribué; voici l'objection de la Revue déjà citée des pères de la Compagnie de Jésus[1].

« On peut dire que tout le système de M. Le Dantec est suspendu aux deux points suivants : d'une part, la connexion nécessaire entre la forme d'un être et sa constitution chimique, d'autre part, la réduction du phénomène de l'hérédité à celui de l'assimilation. Connexion nécessaire entre la forme et la constitution chimique : il le faut bien pour expliquer, par le seul jeu des forces matérielles la construction des organismes; on nous parlera donc de substance de hanneton, substance de chèvre, substance d'homme, bien plus, substance de Pierre, substance de Paul, telle, qu'un seul des éléments anatomiques d'un individu quelconque suffirait à déterminer l'individu tout entier. Est-ce le microscope ou la balance qui révèle cette loi? Non, mais la théorie l'exige. Réduction du phénomène de l'hérédité à celui de l'assimilation : cela encore est néces-

1. *Op. cit.*, p. 209.

saire, puisque l'assimilation est la seule caractéristique des êtres vivants.... Hypothèses gratuites, que les critiques les plus modérés ont appelées *ingénieuses*. »

Ce n'est pas ici le lieu de discuter la valeur de mes théories de l'hérédité; j'ai soutenu des critiques plus serrées; ce que je veux signaler, c'est le mode de discussion, qui, pour atteindre le monisme, attaque *une* théorie *d'un* moniste. La question fondamentale du monisme : « Y a-t-il des pensées qui ne s'accompagnent pas de la modification de quelque chose de mesurable? » est une question actuelle, indépendante de toutes les considérations historiques qui peuvent nous expliquer l'état actuel du monde; elle n'a aucun rapport avec la question de l'origine des espèces. J'avoue que, ne pouvant me résoudre à accepter, avec certains dualistes, le dogme de la création, j'ai trouvé de grandes joies dans mes essais d'explication partielle de la formation de l'homme d'aujourd'hui; j'avoue que, maintenant encore, et malgré les critiques qu'elles ont soulevées, mes théories me donnent encore beaucoup de satisfaction, mais, je le répète, elles n'ont rien à voir avec la question du monisme. Le monisme pourrait être établi sans que rien de ce que nous voyons autour de nous fût expliqué. Il ne faut pas croire qu'en relevant une erreur des Lamarckiens ou des Darwinistes, on attaque le principe d'évolution; je l'ai fait moi-même, et bien souvent, et cela ne m'empêche pas de trouver dans la théorie évolutionniste, indépendamment des méthodes suivant lesquelles elle est appliquée dans le détail par chaque savant, une explication très satisfaisante de cette « harmonie de la nature » qui provient uniquement de l'adaptation progressive de tous les êtres vivants à ce qui est.

*
* *

Jusqu'à présent, j'ai, dans cet article, essayé d'exposer la thèse moniste, réduite à ses côtés essentiels, en la défendant contre les attaques dont elle a été l'objet; mais je dois avouer que, avec cette méthode d'exposition, je mets d'une manière trop évidente, tous les atouts dans mon jeu; j'attire mes adversaires sur mon terrain quand j'en ai besoin pour donner plus de netteté à une explication, de sorte que le lecteur doit avoir la sensation d'assister à une conversation entre deux interlocuteurs dont l'un ne donnerait la parole à l'autre que pour le battre. Je voudrais, pour terminer, employer la méthode inverse et donner la parole à un des adversaires du monisme, en me réservant seulement, de temps en temps,

une petite remarque, mais sans interrompre le plaidoyer; malheureusement, les plaidoyers contre le monisme sont fort longs; il faudra donc que je choisisse parmi les passages, ceux qui contiennent, à mon avis, les plus fortes objections; j'espère qu'on voudra bien croire à la sincérité de mon choix; certainement, cette sincérité serait plus évidente si je signalais des objections auxquelles je n'ai rien trouvé à répondre; mais s'il y en avait, je ne serais plus moniste, et je le suis plus que jamais, malgré les critiques. J'ai d'ailleurs l'intention de reprendre cette discussion, avec plus de détail, dans un ouvrage plus volumineux, où je passerai successivement en revue les objections des pères de la Compagnie de Jésus, celles de la *Revue Thomiste*, celles de la *Revue du Clergé Français*, celles de la *Revue des questions scientifiques*, celles du livre de M. Grasset, *Les limites de la biologie*, au premier chapitre duquel j'ai déjà répondu [1] (et auquel j'ai été probablement seul à répondre, si j'en crois la préface de la deuxième édition).

Je me contenterai de suivre ici la série d'articles que M. Vignon a publiée dans la *Revue de Philosophie* [2] « sur le matérialisme scientifique ». Cette série d'articles portait comme sous-titre : « à propos d'un récent *Traité de Biologie* »; je suis l'auteur de ce traité de biologie, et M. Vignon déclare d'ailleurs que je lui sers seulement de type représentatif de l'état d'esprit des monistes; je ne serai donc pas accusé de faire ici un plaidoyer *pro domo*, d'autant que je laisserai de côté tout ce qui a trait à une théorie particulière dont la solidité n'a rien à voir avec celle du monisme lui-même.

En commençant, je dois signaler une critique qui m'a été faite par la *Revue de Méthaphysique et de Morale* [3], qui me reproche de prêter à mes adversaires des opinions qu'ils ne professent pas :

« Nous ne connaissons aucun psychologue qui admette que l'homme perçoit ce qui ne modifie nullement son corps. Personne ne soutient que l'esprit se promène autour du corps pour connaître, directement et sans l'intermédiaire des organes des sens, le monde extérieur. M. Le Dantec croit diriger ses coups contre les spiritualistes, et il n'atteint que les spirites. »

Si l'auteur de ces lignes admet réellement que l'homme ne perçoit pas — et j'ajouterai ne conçoit pas — ce qui ne modifie nullement son corps, il est moniste comme moi, et je suis loin de

1. *Les limites du connaissable*, Paris, Alcan.
2. Numéros de mars, avril, mai, juin et juillet 1904.
3. Supplément du n° de septembre 1903, p. 9.

l'attaquer. Mais le peu que j'ai pu comprendre aux ouvrages spiritualistes me fait craindre, chez cet auteur anonyme comme chez les autres, certaines subtilités qui accordent cependant à la conscience des *déterminations d'agir*, indépendantes de l'état du cerveau; à côté du mécanisme il y a quelque chose qui, malgré tout, est indépendant du mécanisme, et qui tourne les robinets de mise en train. L'équivalence mécanique de ces actes *matériels* est si faible qu'elle est difficile à mettre en évidence; de même, lorsqu'on étudie le rendement d'une locomotive, on ne tient pas compte de l'effort du mécanicien qui actionne la machine, et cependant, cet effort existe et est mesurable; mais il se passe en dehors de la machine même, tandis que, dans la machine humaine, les mécanismes de mise en train font partie de la machine comme tous les autres rouages. Si les spiritualistes admettent cela, ils sont monistes, et je ne vois pas par quelle manière ils diffèrent des autres; mais je crains bien qu'ils n'arrivent, par une souplesse d'esprit dont je suis incapable, à accorder le déterminisme le plus rigoureux avec la liberté absolue des mises en train. C'est ce que fit, avec sa bonne humeur habituelle, M. l'abbé Naudet, dans une conférence contradictoire où nous parlâmes l'un et l'autre. Il me dit, en substance, que les miracles ne sont pas en contradiction avec le déterminisme, et voici l'exemple qu'il me donna : « Un homme dort sur le bas port à l'ombre d'un pont; une grosse pierre se détache à quelques mètres de hauteur, juste au-dessus de la tête du dormeur; il est infailliblement condamné; mais du bout de ma canne, je donne une légère impulsion à la pierre, sa trajectoire dévie, et voilà mon homme sauvé; voyez vous là quelque chose qui soit en contradiction avec les lois naturelles? Dieu peut donc faire des miracles sans donner le moindre accroc aux lois qu'il a imposées au monde. » Evidemment, l'effort de la canne du sauveteur est *petit* par rapport à la force vive du pavé qui tombe; mais il n'est pas nul, et il a une équivalence mécanique; tandis que si c'est Dieu qui est intervenu, par l'exercice d'une volonté qui se manifeste *sans que se modifie rien qui soit susceptible de mesure*, son intervention, si minime qu'elle soit, est en contradiction avec le déterminisme universel. C'est toujours la question des mises en train. De ce que nous en connaissons quelques-unes qui nécessitent un très faible effort et que, *dans la pratique*, on peut négliger dans l'évaluation d'un travail total souvent très considérable, on conclut qu'il est possible, dans les théories, d'assimiler à ces quantités négligeables *les déterminations d'agir* qui se passent dans le cerveau de l'homme et de déclarer, avec M. Armand Gautier, « qu'elles n'ont pas d'équivalent mécanique ».

Avec la formule que j'ai proposée comme définition du monisme, il me semble qu'aucune ambiguïté ne subsiste.

J'arrive, maintenant, au travail de M. Vignon [1].

Il commence par un avant-propos dans lequel il déclare qu'il fait de la métaphysique (p. x), mais que « le matérialisme étant un système métaphysique, il faut bien que la critique raisonnée de cette doctrine soit aussi de l'ordre métaphysique ». Il est bien difficile à un homme de ne pas faire de métaphysique; j'en ai fait, moi aussi, sans m'en douter, et bien souvent, mais toutes les fois que je m'en suis aperçu, j'ai fait mon *mea culpa*, et j'ai essayé de me corriger, car ce serait perdre son temps que de discuter avec des gens ayant des convictions opposées, relativement à des choses qui ne sont pas susceptibles de vérification. Dans mon livre *Les lois naturelles*, j'ai fait un effort soutenu pour m'en tenir aux choses mesurables et les prendre comme point de départ de tout; je me suis aperçu alors, en relisant mes ouvrages antérieurs, que j'avais maintes fois employé des expressions métaphysiques, et j'en ai été fâché; mais, en y regardant de plus près, j'ai constaté qu'il y avait seulement là un vice de forme, et que les mêmes propositions pouvaient subsister sans modification et être traduites dans un langage positif [2]; que, en d'autres termes, des propositions d'apparence métaphysique signifiaient tout de même quelque chose. C'est parce que je trouve dans l'ouvrage métaphysique de M. Vignon, un substratum positif, que j'en fais mention ici; je n'irais pas volontiers me battre avec une ombre. Je m'en tiens donc à ma définition toute positive du monisme, et ce sera ma position pour écouter M. Vignon. Je sais bien qu'on me dira que je fais encore de la métaphysique, puisque je considère comme mesurables des choses qui n'ont pas jusqu'à présent été mesurées; elles sont difficiles à mesurer, j'en conviens, mais nous avons des raisons de croire qu'elles sont le siège de modifications et c'est là la thèse du monisme. Je n'imiterai pas Auguste Comte qui, n'ayant pas connu le spectroscope, déclarait impossible l'étude de la chimie stellaire; je ne vois pas que le *phrénoscope* soit plus invraisemblable que le spectroscope, et les rayons N ont déjà failli nous donner l'équivalent des raies de Frauenhofer. Il ne faut pas désespérer des progrès de la science qui a pour objet principal la recherche de nouvelles méthodes de mesure.

1. La série d'articles de M. Vignon a été publiée sous forme de brochure; c'est à cette brochure que je renverrai pour la pagination.

2. Je crois avoir, par exemple, donné, au cours de cet article, une définition de la conscience épiphénomène, meilleure que la première, mais équivalente.

M. Vignon commence par définir le matérialisme « un monisme substantiel et un monisme analytique » ; il déclare en conséquence qu'il a pour base l'unité de constitution de la matière et qu'il ne saurait admettre les nombreux corps simples de la chimie. Sur le terrain biologique où je me suis placé, je n'ai pas à m'occuper de cela, ainsi que je l'ai fait remarquer plus haut. Si, être matérialiste, cela signifie admettre comme base l'unité de la matière, je confesse que j'ai eu tort de m'intituler quelquefois matérialiste, et que j'ai péché par ignorance des systèmes philosophiques; il est dangereux, pour un homme qui n'a fait que des études scientifiques, d'employer des épithètes philosophiques qui l'inféodent à des systèmes dont il ne connaît rien. La physique des électrons me paraît avoir fait un grand pas dans la voie de cette théorie de l'unité de la matière; je trouve ses conquêtes admirables et je m'en réjouis, mais cela n'a rien à voir avec le monisme biologique que je défends. M. Vignon me le concède d'ailleurs : « Nous ne demanderons pas à M. Le Dantec ce qu'il pense du polythéisme corpusculaire; il nous répondrait, avec raison, qu'il n'y a là qu'une fantaisie antiscientifique [1] ». Je ne sais pas ce que je répondrais à M. Vignon, s'il me posait cette question, mais j'aime mieux qu'il ne me la pose pas et j'entre tout de suite sur le terrain où je me meus plus à l'aise :

« Et maintenant, toute métaphysique première étant mise de côté, les savants matérialistes se borneront à nous présenter, dans un langage *volontiers imprécis*, le cosmos comme fait de parties élémentaires aussi pauvres que possible en propriétés intrinsèques, *sur lesquelles agiront des forces mécaniques* capables seulement de mouvoir les masses dans une direction et avec une vitesse déterminées; les causes immédiates étant les mouvements antécédents et les causes générales se réduisant à l'ensemble des circonstances concomitantes. Tout phénomène sera à la fois nécessaire et fortuit : nécessaire, parce qu'il sera mécaniquement causé, jusque dans ses antécédents les plus lointains; fortuit, parce qu'il ne sera pénétré d'aucune harmonie et qu'il ne témoignera d'aucune intention, même rudimentaire. Tel sera le « matérialisme pratique » ou mécanique « antitéléologique », appelé ainsi parce qu'il soutient *l'automatisme aveugle et irrationnel des synthèses substantielles* [2]. »

Je souscris volontiers à tout ce passage de l'auteur, en faisant des réserves pour les endroits soulignés. D'abord, je trouve que M. Vignon est trop généreux en nous accordant *des forces mécaniques capables*, etc. L'homme ne connaît pas de forces, mais

1. *Op. cit.*, p. 11.
2. *Ibid.*, p. 11.

seulement des effets de ces agents hypothétiques qu'on appelle forces, savoir des variations de vitesse et de direction; la force est, soit une fonction mathématique d'un emploi commode, soit une entité anthropomorphique inutile et même dangereuse pour le philosophe[1]. En revanche, il n'a pas le droit de dire que nous soutenons « l'automatisme aveugle et irrationnel des synthèses substantielles » si, par synthèses substantielles, il entend les animaux doués d'organes des sens. Les animaux ont des yeux et s'en servent; ils ne sont donc pas d'un « automatisme aveugle » et le problème de l'origine des espèces est précisément d'expliquer comment, avec des éléments *aveugles*, il peut se constituer, par adaptations successives, des animaux qui ont des yeux et savent en faire usage. Je n'ai pas à discuter ici la thèse transformiste, mais M. Vignon ne niera pas que les hommes, *qui ont des yeux*, sont fabriqués au moyen de substances chimiques, qui n'en ont pas. Il m'objectera que précisément il y a en l'homme un principe qui lui permet de se servir de ses yeux, et nous reviendrons à la thèse principale du monisme : « Se produit-il dans le cerveau de l'homme des perceptions, des appréciations, des déterminations d'agir sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure? »

Dès le début de son argumentation, M. Vignon exploite l'erreur commune à tous ceux qui attaquent le monisme. Son premier paragraphe est intitulé[2] : *Les faits psychiques sont radicalement inactifs*. En voyant tant d'hommes distingués qui attaquent, sans l'avoir comprise, la théorie de la conscience épiphénomène, je me dis avec tristesse que cette théorie a sûrement été mal formulée par ses adeptes — *quorum pars magna fui!* — J'espère avoir mieux expliqué dans cet article cette théorie si âprement combattue; je me demande comment on a pu accuser de puérilités aussi évidentes un homme comme Huxley, qui a été sinon le promoteur, du moins l'un des défenseurs du système. Je le répète encore une fois, les faits psychiques sont des faits comme les autres, et s'accompagnent de modifications dans des choses qui sont susceptibles de mesure; ce n'est pas une raison parce qu'ils sont psychiques pour qu'ils soient inactifs, ce n'est pas non plus parce qu'ils sont psychiques qu'ils sont actifs, mais ils sont actifs au même degré que les autres, et soumis au même déterminisme; il sera possible de les étudier objectivement quand on aura fait les découvertes néces-

1. Voyez *Les lois naturelles*, *op. cit.*, chap. XV et chap. XXXI.
2. *Op. cit.*, p. 12.

saires. De même les vibrations de l'air ne font pas remuer différemment la poussière répartie sur une plaque de résonnateur, soit qu'elles soient perçues par une oreille et, par suite, sonores, soit qu'il n'y ait dans le voisinage aucune oreille capable de déceler leur sonorité.

En revanche, je suis tout à fait d'accord avec M. Vignon quand il dit[1] : « Voici ce que tout matérialiste, quel qu'il soit, sera obligé de proclamer : les mouvements moléculaires étant tous déterminés mécaniquement, la résultante de ces mouvements élémentaires est déterminée de la même façon ». Mais l'auteur ajoute : « Cette résultante est donc indépendante de toute *perception*, de tout *raisonnement*, de tout *jugement* », et ici je suis obligé de me séparer de lui, car les monistes considèrent que les *raisonnements* et les *jugements* sont la traduction, dans le langage de la conscience individuelle, des mouvements de choses mesurables, qui prennent place dans le déterminisme universel. Il ne suffit pas qu'un phénomène soit accompagné de conscience chez un individu pour qu'il soit inactif dans le concert général des choses; seulement, le fait qu'il est connu de cet individu n'a pas d'influence sur la marche des événements. C'est ce que j'ai essayé d'exprimer dans cette formule imparfaite : « Tout ce qui se passe dans le monde s'y passerait de la même manière si les atomes avaient toutes leurs propriétés actuelles, sauf la propriété de conscience élémentaire », formule imparfaite puisqu'elle suppose un monde où les choses seraient autrement qu'elles sont, mais qui a néanmoins le mérite de la clarté ; je la précise en disant : « Il y aurait aujourd'hui des hommes, résultat d'une évolution et d'une adaptation progressive, et ces hommes auraient des yeux et des oreilles, et s'en serviraient comme ils s'en servent; et les mêmes influx nerveux se produiraient dans leurs cerveaux, et traceraient ces trajets capricieux que chacun de nous connaît en lui-même sous le nom d'association d'idées, détermination d'agir, etc.; seulement, ils ne le sauraient pas, et chacun d'eux n'aurait plus la prétention d'être le centre du monde. Le moniste conséquent avec lui-même doit admettre cette formule, qui n'a cependant aucune valeur puisqu'elle fait appel à une hypothèse contraire à l'ordre de choses établi. Cette formule n'est qu'une manière de faire comprendre une théorie. Les travaux de Darwin et de Lamarck nous ont permis de comprendre comment, dans ces conditions de conscience épiphénomène, les hommes ont pu se former. On peut être plus ou moins satisfait des interpréta-

1. *Op. cit.*, p. 13.

tions données au sujet de l'origine des espèces, mais ces interprétations seraient-elles toutes fausses, que le fait du monisme n'en subsisterait pas moins avec toutes ses conséquences : « Rien ne se passe de connaissable à un homme, sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure ». « Merveilleuse sélection naturelle! s'écrie M. Vignon[1]. Mais par quoi les trajets intracérébraux d'un individu peuvent-ils être représentés dans l'œuf issu de lui, pour que l'hérédité, non moins habile que la sélection naturelle, les fasse réapparaître, au moment voulu, dans le cerveau du produit? » Il n'existerait aucune théorie de l'hérédité ou de l'origine des espèces que les monistes auraient néanmoins le droit de soutenir, non pas que les faits psychiques sont inactifs, comme le dit M. Vignon, mais qu'il n'y a pas de fait psychique sans modification de quelque chose de mesurable.

« Un pareil système philosophique, dit M. Vignon, n'a que la psychologie qu'il mérite : nous voulons dire qu'il n'en a point. Telle est la démonstration, facile, que M. Le Dantec a pris à tâche de nous présenter lui-même après Hæckel ou Huxley[2]. »

Voici maintenant ce qu'écrit, sur le même sujet, le critique anonyme de la *Revue de Métaphysique et de Morale*[3] :

« Vraiment, il y a de quoi sourire, quand on voit ce que la psychologie doit à cette méthode prétendue scientifique. »

C'est comme si on raisonnait de la manière suivante : Savart et Helmholtz qui ont fait faire de grands progrès à l'acoustique en ont-ils fait faire à la musique? Et doit-on penser que, sans eux, Wagner n'eût pas écrit la *Tétralogie*? Les monistes ne prétendent pas qu'il est plus aisé d'analyser les mentalités humaines en regardant les mouvements du cerveau qu'en les suivant dans sa propre conscience; ils sont même convaincus du contraire, et aucun d'eux ne trouverait intéressant de transcrire sur le phrénographe *Le lys rouge* d'Anatole France. Mais ils sont convaincus aussi qu'une étude objective des phénomènes cérébraux correspondant aux faits psychiques d'un homme *n'est pas impossible*; ils prétendent que les psychologues étudient, dans une langue à part, et avec une méthode différente, des phénomènes *du même ordre* que ceux qu'étudient les physiologistes; en d'autres termes, les modifications mesurables qui se produisent dans le corps de l'homme se divisent en deux catégories : l'une qu'il est plus facile d'étudier par les

1. *Op. cit.*, p. 15.
2. *Op. cit.*, p. 12.
3. Mars 1904, Supplément, p. 9.

méthodes de la physiologie, l'autre qu'il est plus facile d'étudier par les méthodes de la psychologie :

« M. Le Dantec... croit que notre psychologie sera beaucoup plus scientifique si elle paraît emprunter le secours de la biologie et si nous disons que l'instinct dépend de centres nerveux adultes, l'intelligence de centres nerveux non adultes. A merveille; mais est-ce l'histologie qui nous a fait connaître des centres nerveux adultes et d'autres non adultes? Point du tout..... C'est donc la simple observation du psychologue, si méprisée, qui vient ici au secours du biologiste pour lui permettre de faire une hypothèse sur le développement du système nerveux[1]. » De même on pourrait dire : L'accord parfait en musique, c'est telle et telle série de rapports de nombres de vibrations; mais est-ce le physicien qui a découvert l'accord parfait? point du tout; il a seulement traduit en langage acoustique le *do-mi-sol-do* du musicien. Et cependant cela n'est pas vain. Il n'est pas inutile non plus, quand on veut étudier l'origine des espèces, de pouvoir raconter *dans une langue unique* tous les faits dont on a besoin; c'est pour cette question de l'origine des espèces que la traduction en langage physiologique des faits d'ordre psychologique est non seulement précieuse, mais indispensable; les monistes croient qu'elle est possible et font de leur mieux pour la réaliser; mais ils n'ont pas l'intention pour cela d'empêcher les psychologues de faire de la psychologie en langage psychologique; au contraire, ils savent pertinemment qu'ils ne sauraient pas leur donner un outil équivalent. Mais, pour la question qui les préoccupe, la psychologie des psychologues *leur est inutile*, et ils en font une autre; de même, pour étudier la conservation de l'énergie, la musique ne sert à rien et l'acoustique est indispensable; chaque outil a du bon pour son objet.

« Le matérialisme, dit M. Vignon[2], *ayant assumé la tâche d'exorciser l'acte téléologique*, devait triompher tout d'abord de la volonté consciente et raisonnée, de l'attention active; en effet, toutes ses conquêtes ultérieures éventuelles étaient condamnées à rester vaines, tant qu'il laissait debout et en fonction une seule intelligence directrice. A vrai dire, le psychisme actif, ce réduit du finalisme, ce domaine des tendances intentionnelles, eût pu passer pour inviolable : s'aveugler, à coups d'arguments *logiques*, sur l'existence même de cette raison qui fait la valeur de notre vie; s'amputer, de propos délibéré et à force de volonté, de cette énergie morale qui est ce qu'on porte de meilleur en soi-même; et tous ces efforts

1. *Revue de Métaphysique*, mars 1904, Supplément, p. 9.
2. *Op. cit.*, p. 23, 24.

intellectuels, *afin que* nul effort, poursuivi par une intelligence, n'eût le droit de travailler en vue d'un avenir qui ne fût pas contenu, d'avance et tout entier, dans les conditions mécaniques élémentaires des masses en présence! L'entreprise était désespérée (Cl. Bernard a dit *absurde*); car elle portait en elle une de ces contradictions immanentes et persistantes qu'on ne transgresse qu'en renonçant à faire œuvre raisonnable. » Voilà exprimée une fois de plus l'erreur qui provient d'une mauvaise compréhension de la théorie de la conscience épiphénomène; je retrouve la même erreur, à chaque page, dans le volumineux mémoire de M. Vignon, et je continue à en accuser l'exposé vicieux de cette théorie; voici donc encore une nouvelle formule qui, je l'espère, sera compréhensible : Les phénomènes qui se passent dans un homme peuvent être connus de deux manières : d'une part, objectivement, par un observateur étranger (que je suppose muni du phrénoscope); d'autre part, subjectivement, par l'homme lui-même; *ce sont les mêmes faits* qui sont connus ainsi de ces deux manières; dans la première narration il n'est question que de mouvements, de réactions chimiques, de modifications de choses mesurables, soumis au déterminisme le plus rigoureux; dans la deuxième, *qui est équivalente à la première*, il n'est question que de finalisme, de libre arbitre, de volonté, etc.; *et cela est fatal parce que l'homme ne connaît subjectivement que les mouvements de sa substance propre*; *il* IGNORE, *dans cette étude psychologique, l'oxygène, l'aliment, l'éther vibrant qui collaborent avec sa substance à la détermination de ses actes*; *il croit en conséquence qu'il agit* PAR LUI-MÊME, *alors qu'il n'est que l'un des agents d'une série de réactions*. Au contraire, l'observateur qui emploie la méthode objective connaît en même temps tous les agents tant intérieurs qu'extérieurs à l'individu étudié; c'est pour cela qu'il conclut au déterminisme de ses actes et à l'absence de liberté absolue. J'ai déjà expliqué[1], et je n'y reviendrai pas, comment ce déterminisme, loin de l'exclure, est au contraire la condition primordiale de l'acquisition de ce qu'on peut appeler « le finalisme humain », par adaptation progressive au cours des générations passées.

Je ne saurais trop insister sur ce point puisqu'il n'a jamais été compris des dualistes; en supprimant même l'hypothèse du phrénoscope, et en livrant les observateurs à leurs propres ressources, je dirai que les hommes sont comme des pantins ayant des rouages cachés mus par des ficelles visibles à l'extérieur; les rouages sont les particularités de sa structure cérébrale; les ficelles

1. Voir *Les influences ancestrales*, *op. cit.*

sont des agents extérieurs d'action (oxygène, aliment, température, etc.). Eh bien, le pantin lui-même, par son obervation subjective, connaît les rouages et ignore les ficelles; il se croit donc libre; l'observateur étranger voit au contraire les ficelles et ne devine les rouages que parce qu'il voit la diversité des mouvements causés par les ficelles; le biologiste moniste a la prétention de tenir compte à la fois des rouages et des ficelles.

∴

Je ne puis suivre M. Vignon dans toutes ses objections; il y en a qui ne se rapportent pas directement à la question moniste. Depuis la page 25 jusqu'à la page 46, il fait le procès des théories sur l'hérédité et sur l'origine des espèces; je n'ai pas à discuter ici la valeur de ces objections. Si par hasard les théories actuelles ne sont pas suffisantes, on en fera d'autres, et, en attendant qu'on les ait faites, l'homme sera moins satisfait de sa connaissance du monde; mais cela ne change pas d'un iota la question du monisme et du dualisme; un homme consciencieux, amené à conclure au monisme par certains faits, devra accepter ce système, même s'il se trouve, en l'acceptant, plongé dans les ténèbres les plus profondes au sujet de la signification de tout.

J'arrive immédiatement à la partie la plus importante, et à mon avis aussi la meilleure, du travail de M. Vignon; c'est celle où il s'occupe du mimétisme et de l'imitation (pp. 46-56). Mon contradicteur a tort, ici encore, de prétendre que je considère les faits psychiques comme inactifs; je me suis suffisamment expliqué là-dessus précédemment, et j'espère qu'il n'y aura plus désormais d'ambiguité à ce sujet; mais il a certainement raison quand il dit que je ne me suis pas tiré brillamment des difficultés que soulève, pour un moniste, le problème de l'imitation. Je vais commencer par me défendre dans les parties où je crois que j'ai raison, et faire ensuite un modeste acte de contrition pour les parties où je reconnais que je n'ai pas été à la hauteur de ma tâche.

M. Vignon m'approuve d'abord d'être, pour la question du mimétisme, plus lamarckien que darwinien; mais il a tort de croire qu'on ne peut pas être lamarckien et moniste, c'est-à-dire être lamarckien et refuser aux animaux « des initiatives absolues ». Je crois que l'on peut classer l'ensemble des phénomènes biologiques en deux catégories : les uns, directement adaptatifs, sont ceux dans lesquels l'être vivant n'est mû sous l'influence des agents extérieurs que par l'intermédiaire de son mécanisme — ce sont les phé-

nomènes lamarckiens —; les autres, vraiment fortuits et adaptés seulement *ensuite* par la sélection naturelle, ce sont les phénomènes darwiniens; et plus je vais, plus je crois que le rôle des derniers est minime dans l'histoire de la formation des espèces. En particulier, je crois que les plus remarquables d'entre les faits de mimétisme sont des résultats d'une fixation progressive, par l'habitude, *d'imitations primitivement volontaires*. Je veux dire par là que le mécanisme cérébral auquel correspondent les épiphénomènes de volonté intervient dans cette imitation. C'est à ce propos que M. Vignon me cherche querelle[1] :

« Non seulement M. Le Dantec, dans le livre même où nous l'avons vu faire appel aux actions volontaires, au choix, à l'ingéniosité consciente des organismes, exprime immédiatement toutes ses réserves sur la nature de cette volonté, qu'il invoquait pourtant comme s'il en connaissait par lui-même les pouvoirs; mais il renvoie explicitement le lecteur à son livre, connu de nous, sur le *Déterminisme biologique*, où la volonté est supprimée radicalement ». J'interromps ici la citation pour m'accuser d'avoir, dans cet ouvrage, employé souvent en effet le mot *volonté*, au lieu de spécifier qu'il s'agissait de la *volonté libre* des dualistes; je considérais — à tort, je l'avoue — la théorie de la conscience épiphénomène comme si merveilleusement claire que je ne croyais pas devoir insister sur les définitions comme je le fais ici; je reviens maintenant à l'argumentation de M. Vignon :

« Et M. Le Dantec reniait si peu ses convictions matérialistes, au moment où il utilisait la volonté, que nous l'entendions annoncer en même temps un ouvrage ultérieur où il s'efforçait d'expliquer mécaniquement les faits d'imitation dans leur ensemble, faits dont le mimétisme ne représente qu'un cas particulier. Cet ouvrage a paru : c'est *l'Unité dans l'être vivant*, déjà cité par nous. Le lecteur voudra bien se reporter au chapitre XI de ce livre et y constater combien peu M. Le Dantec a réussi à expliquer mécaniquement l'imitation. C'est le contraire qui est vrai; car M. Le Dantec, laissant derechef la parole à l'observateur qui est en lui, fait usage, ici encore, d'un langage qui consacre nettement le rôle effectif des faits psychiques.... Si la doctrine mécaniste n'avait pas été condamnée à mort depuis longtemps, elle ne se serait pas relevée des coups que lui porte ici le plus fervent de ses admirateurs. »

Je fais deux parts dans cette argumentation de M. Vignon :

1. *Op. cit.*, p. 53.

l'une, contre laquelle je m'inscris en faux, c'est que l'échec d'un essai tenté par un moniste pour expliquer, en langage moniste, un phénomène biologique, puisse porter atteinte à la solidité de la thèse moniste elle-même; de ceci, je me suis suffisamment expliqué plus haut pour n'avoir pas besoin d'y revenir. Pour le reste, je suis tout à fait de l'avis de mon adversaire : je n'ai pas obtenu le résultat que je cherchais; je voulais trouver, pour l'imitation, une formule mécanique, objective, analogue à celle que la *Revue de Métaphysique* me reprochait précédemment d'avoir établi pour l'instinct et l'intelligence, et je n'y ai pas réussi; je m'en rends compte moi-même en relisant mon travail de 1900; il ne me procure aucune satisfaction; j'ai voulu faire un travail moniste et j'ai produit un mauvais mémoire psychologique. Je continue à être hanté par cette question de l'imitation et j'entrevois une lueur du côté des phénomènes généraux d'équilibre qui m'ont permis de m'orienter au milieu des phénomènes si mystérieux de la sérothérapie [1]; mais de ce que cette question n'est pas encore résolue, je n'en reste pas moins fidèlement attaché au monisme, qui me force à la poser, et qui est indépendant des solutions plus ou moins convenables que donnent ses adeptes aux questions de détail. Je le trouve préférable au dualisme, qui prête gratuitement, à une entité inaccessible, la faculté de faire tout ce qui, dans l'activité de l'homme, est difficile à expliquer; et je suis convaincu que le monisme reste inattaquable, cantonné dans cette définition précise : « Rien ne se passe, qui soit connaissable à un homme, sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure. »

FÉLIX LE DANTEC.

1. Voir *Introduction à la Pathologie générale*, Paris, Alcan, 1906.

LES MOYENS LINGUISTIQUES

DE CONDENSATION DE LA PENSÉE

La condensation et son opposé, la raréfaction, s'observent partout dans les différents états de la matière et de l'esprit humain. La première consiste essentiellement à rapprocher et à resserrer les molécules distinctes, à effacer tout intervalle entre elles et parfois même à les confondre en les mélangeant ou en les combinant énergiquement. Il en résulte un corps unique et souvent nouveau au lieu d'une sorte de poussière disséminée. Elle peut devenir de plus en plus puissante, c'est-à-dire que le corps unique se rétrécira encore, comprimant chacune de ses parties, il va ainsi diminuer de volume, mais acquérir une plus grande force, soit d'impulsion, soit de vitalité. Doué de cette supériorité, il pourra exercer une attraction en vertu de sa masse sur tous les autres corps errants dans l'espace, les faire graviter autour de lui et devenir un des ressorts mécaniques du monde. Au contraire, la raréfaction semble destructive du corps organisé et de la masse. D'abord les molécules se dilatent à l'intérieur, s'éloignent, par conséquent, les unes des autres, puis elles le font tellement que l'ensemble se désagrège et que toute organisation disparaît. Mais elles n'en sont pas toujours rendues à ce point d'évolution extrême et le tissu reste seulement relâché à des degrés divers, l'ensemble devient plus élastique, d'autres substances peuvent pénétrer dans les interstices, la forme s'imprécise. Il en est de même de l'esprit. Les pensées qu'il produit peuvent être raréfiées ou condensées ou alternativement l'un et l'autre. Elles sont plus étendues ou plus intenses. On a remarqué bien des fois à quel point les phénomènes psychiques ressemblent aux phénomènes physiques; ici encore l'analogie est frappante. La pensée se resserre, elle aussi, ou se dilate, ou elle se disperse sans aucun lien. C'est l'étude de ces états successifs dans le monde mental que nous entreprenons ici brièvement, elles est des plus curieuses, car elle fait pénétrer dans le développement dynamique des pensées, dans leurs relations et leurs

mouvements internes, dans la formation de leur tissu commun, de la phrase, qui les porte toutes sur sa tige mobile et rétractile.

Seulement il est impossible de faire ces observations sur les pensées elles-mêmes, car il faudrait que des rayons fissent pénétrer la vue dans l'intérieur mental de l'homme et ils n'ont pas été découverts; seulement la nature elle-même nous a fourni un instrument analogue, un réflecteur exact, un miroir sur lequel aucun mouvement mental, soit en actualité, soit en puissance, ne nous échappe. Ce miroir est le langage que nous avons consulté souvent ici même; il se charge de révéler ce qui se passe dans la partie consciente et même subconsciente ou inconsciente de notre être. Par ses éclats et ses ombres, il nous indiquera comment se resserre et se dilate la pensée, soit chez un individu, soit chez une collectivité, soit effectivement, soit potentiellement, quels sont les effets de ce double mouvement, les conditions dans lesquelles il se produit, ses inconvénients et ses avantages. Lui-même ne se borne pas à le décrire, il fait plus, il y participe. Enfin, c'est sur lui-même que condensation et raréfaction peuvent se mesurer, car cette mesure, comme nous le verrons, lui seul la donne, autrement elle resterait indéterminée, comme une grandeur quelconque qui ne posséderait pas son mètre.

Avant d'observer dans la pensée elle-même ces phénomènes de la condensation et de la raréfaction, il est utile, à titre d'exemple tout au moins, d'esquisser ce qui se passe d'analogue dans le monde cosmique et physique.

C'est d'abord dans l'ensemble du système de l'univers qu'ils frappent l'attention. On sait qu'il existe une substance plus subtile que l'air qui remplit les espaces, notamment les lacunes interplanétaires. Cette substance qui n'a pas été définie est d'une subtilité extrême, elle laisse passer toutes les autres sans y apporter le moindre obstacle, mais leur est un appui suffisant pour qu'elles ne tombent pas dans le vide absolu, c'est la matière cosmique au dernier degré de dilatation. Mais elle se condense à divers degrés et à partir de ce moment, les êtres se forment. C'est d'abord l'air le plus subtil, à l'état gazeux qui va à son tour se condensant davantage. Puis les gaz se rapprochent jusqu'à former un corps liquide, enfin le corps liquide se solidifie. Ces trois états de la matière ne sont pas par eux-mêmes des changements de substance, ce ne sont que des états divers de condensation. Lorsqu'un des corps est condensé de manière à former une masse, il exerce une attraction sur les autres et par la loi de pesanteur qui n'est qu'un corollaire de la condensation, il les fait graviter vers lui et

il les précipiterait si eux-mêmes par leur masse n'exerçaient de leur côté un effet antagoniste. Le soleil n'est que le résultat d'une des condensations cosmiques.

La physique et la chimie donnent lieu à la même observation. La distillation des corps organiques a pour résultat de les dépouiller des éléments étrangers mêlés à leur substance et d'en dégager des corps simples qui sont la condensation et de leurs principes et de leurs vertus, la combinaison chimique rapproche et confond de deux corps ce qu'ils ont de commun ou de complémentaire, éliminant tout ce qui dépasse la proportion voulue et unissant si intimement leurs molécules, qu'on ne peut plus les séparer mécaniquement d'aucune manière. A partir de cette condensation, les propriétés changent et il en résulte de nouvelles, inconnues chez les deux premiers.

La biologie à son tour confirme ces données par de nombreux exemples, nous n'en voulons donner qu'un. La nourriture est indispensable à tous les êtres vivants, mais elle est absorbée avec diverses transformations de condensation successive. Il existe des animaux carnivores et des animaux herbivores; les seconds préparent les aliments aux premiers et leur fournissent un repas plus rapide et plus réparateur. L'herbivore absorbe les végétaux qui forment sa nourriture extensive, mais le carnivore, à son tour, absorbe l'herbivore dans la chair duquel la proie primitive a été élaborée et condensée. Certains carnivores, par exemple, l'homme, vont plus loin dans cette voie. Il s'imagine que la nourriture qui, par son incorporation est devenue partie intégrante d'un autre homme, s'est condensée à un plus haut degré et contient sous un plus petit volume de plus grandes qualités nutritives; il devient anthropophage non par pure gloutonnerie, mais pour s'assimiler les qualités acquises.

Enfin le monde lui-même dans son ensemble, si nous suivons certaines théories religieuses, a sa condensation suprême dans la divinité qui le représente en le résumant. Tel est l'aboutissement du monisme sous ses diverses formes.

Au contraire, dans tous ces domaines, la dilatation, puis la raréfaction complète, produisent des résultats généraux opposés. Les éléments cosmiques peuvent se raréfier et alors à la création succède le retour vers le non-être; en attendant, le corps solide se liquéfie, le liquide devient gazeux et le gaz de moins en moins dense, il disparaît à la vue, puis à toute perception. Les produits de la distillation, de même les cristaux se diluent de nouveau dans d'autres corps, les combinaisons se dissocient. Tout cela se pro-

duit par la raréfaction des éléments composants et à la suite par leur confusion avec d'autres substances. C'est une sorte de mort par dissolution après une naissance par condensation.

Dans le monde moral et le monde social, on peut suivre des processus analogues. Le cerveau n'est que la centralisation et la condensation de la substance nerveuse, qui apparaît ailleurs dans la moëlle épinière et dans le grand symphatique, ou plus raréfiée, ou éparse ou moins intense. Le raisonnement lui-même, qui est le produit du travail de la mentalité, apparaît, soit sous une forme diffuse se composant de mille pensées indépendantes tendant à se rapprocher, ou sous une forme précise, classe logiquement ses éléments et parvient à des formules mathématiques ou syllogistiques. Dans la société, la foule représente la masse confuse et non coordonnée dont les éléments restent épars et le gouvernement, de quelque forme qu'il soit, mais surtout s'il n'a qu'une seule tête, est l'expression de la condensation de ces formes en une force unique ou centralisée.

D'une société à l'autre ou plus exactement d'une société à une autre concentrique, il y a isolement, puis contraction, suivie de raréfaction. Dans le premier cas, il s'agit de nationalités, d'abord isolées, puis fédérées, dans le second la fédération devient si étroite qu'elle se convertit en vaste Etat unitaire, cet Etat se condense de plus en plus, puis en englobe de nouveaux par la seule action de sa masse jusqu'à ce qu'il succombe sous son propre poids et se divise. De même, les grands empires se forment en subjuguant les petits Etats et alors il se fait une condensation politique colossale, jusqu'à ce que cette agglomération périsse par sa grandeur même et restitue ses éléments après les avoir transformés.

Mais c'est surtout la densité de la population qui nous offrira une introduction plus directe au sujet que nous allons aborder tout à l'heure. De même que l'éther s'étend sur tout l'espace, que, si ses éléments sont plus nombreux sur une fraction d'espace donnée, il y a condensation, tandis que s'ils sont moins nombreux, il y a raréfaction, de sorte que tout y dépend de la proportion du nombre à l'espace, de même la densité de la population est plus grande s'il y a plus d'hommes sur un territoire et plus faible s'il y a moins d'hommes sur le même. Or ici, la condensation augmente la puissance. Les pays les plus civilisés et les plus prospères ne sont pas ceux où il y a une plus grande quantité de kilomètres carrés, mais ceux où ces kilomètres sont mieux remplis par le nombre d'habitants et le chiffre de la production, jusqu'à un certain degré pourtant, car il existe un point à partir duquel un

pays ne peut plus nourrir les siens, c'est qu'alors la condensation est trop grande et la masse éclate. On peut rapprocher d'ailleurs la différence entre la culture extensive qui est moins de culture sur plus de terrain et la culture intensive qui est plus de culture sur moins de terrain.

Ce n'est pas seulement sur l'étendue entière du pays envisagé qu'on doit estimer la densité de la population, mais sur un point ou plusieurs points donnés et alors on compare le chiffre des habitants de ce point non à l'importance du point, mais au chiffre des habitants du reste du pays. Il s'agit là d'une condensation spéciale. Quelquefois par exemple, il n'existe pas de villes importantes, les habitants sont disséminées sur toute la surface, c'est un état de raréfaction, non plus absolu, mais relatif. Au contraire, il existe des villes importantes, ce sont des centres de condensation spéciale là où elles existent, au milieu d'un espace ambiant de raréfaction. Enfin une ville très importante, une capitale peut pomper à elle une partie des personnes d'un pays, elle raréfie autour d'elle et se condense elle-même. Dans tous les cas, soit dans le pays à population dense, soit dans la ville centralisante, la civilisation est plus intense que dans le surplus du territoire, les éléments importants sont plus rapprochés, enfin, comme nous l'avons vu pour les phénomènes cosmiques, le centre de condensation devient un centre d'attraction, ce qui décuple sa valeur.

Quels sont dans ces divers exemples les résultats généraux de la condensation et de la raréfaction décrites? Nous les avons déjà fait pressentir. La condensation a pour premier effet d'augmenter la force, un corps ayant plus de poids et d'énergie que des éléments sporadiques. Il peut s'organiser et différencier ses parties, ce qui n'est pas possible dans une masse trop petite et parfaitement homogène. Par le volume acquis et la densité résultant du resserrement des molécules, il attire les autres corps à soi au moyen de la gravitation et de la pesanteur. En un mot, il s'élève dans l'échelle biologique et même la commence, car la condensation est une véritable création, étant bien entendu qu'elle n'a pas lieu *ex nihilo*, puisque les éléments composants préexistent; on peut dire que ces qualités sont essentielles. La raréfaction est tout le contraire et si elle est totale, elle aboutit à la dissolution et à l'anéantissement pratique. Il ne faudrait pas cependant en conclure que la première est absolument utile et supérieure, l'autre absolument nuisible en elle-même, car il y a des degrés dans chacune et on ne doit rechercher ni la condensation, ni la raréfaction intégrale dans les éléments cosmiques ou biologiques. La raréfaction a, en effet, certains avantages,

elle laisse pénétrer librement le son, la lumière, l'électricité et n'a pas les résistances des corps condensés, par là même souvent opaques, elle permet la circulation et par conséquent le mélange d'éléments hétérogènes utiles, elle rend plus facile à absorber ou à être absorbé suivant les circonstances. Nous verrons plus loin que ces remarques pourront s'appliquer sans changement à la condensation et à la raréfaction des pensées.

Il s'agit maintenant de celles-ci. Elles peuvent se mesurer seulement avec une mesure commune, le langage dans les diverses expressions qu'il fournit. Ce principe qui domine tout notre sujet est adéquat à celui que nous venons de constater pour la densité de la population, nous devons le formuler à nouveau *mutatis mutandis* : *La densité de la pensée se mesure à la parole, de même que celle de la population au territoire.* Si l'on exprime beaucoup de pensées, très complètes, en peu de mots, il y a condensation. Peu importe qu'il y ait un grand nombre de mots ou qu'il y en ait peu. Ce qui compte, c'est seulement la proportion. On peut beaucoup dire si l'on pense en même temps beaucoup, ce n'est que l'excédent de la parole sur la pensée qui devient insupportable et encore un certain excédent est quelquefois utile, il ne faut pas que la pensée soit diluée dans ce que j'appellerais volontiers ses eaux-mères, mais il ne faut pas qu'elle y reste dans un état absolu de siccité, entièrement cristallisée, car ainsi elle ne serait pas pour les autres esprits toujours assimilable. Pour être bien compris, il faut parfois se répéter, la cristallisation à outrance dans le langage peut rendre la pensée obscure.

Du reste, cette cristallisation peut ne pas être constante et ne pas s'opérer à la fois sur tous les points. Le tissu de la pensée peut se resserrer ici et là se distendre ; si la tension était continue, elle deviendrait insensible ou fatigante, il faut la relever par le contraste et l'interruption. Il existe à côté de la condensation constante, une *condensation alternante* que nous aurons particulièrement à décrire.

Dans la présente étude, nous observons successivement les divers moyens de condensation de la pensée par le langage, puis par le style, la conversion artificielle de la condensation en raréfaction et sa réciproque, enfin les facteurs, les effets, les qualités et les défauts intrinsèques de cette condensation.

I

Il faut distinguer avec soin le langage et le style, ici surtout où nous verrons que l'instrument de condensation est double : *linguis-*

tique et *stylistique*; on peut même dire qu'il y a opposition entre eux, le style se composant en grande partie d'exceptions aux règles grammaticales rigides, exceptions que le mouvement incessant de la mentalité exige. A chaque instant l'étoffe que fournit le langage est trop longue ou trop courte, surtout trop courte pour que la pensée puisse s'en habiller tout entière. Il lui faut de nouveaux mots et elle recourt au néologisme, de nouveaux tours de phrase et elle recourt aux idéalismes et aux licences de toutes sortes, ici s'accordant avec l'idée et non avec le mot, là n'achevant pas la phrase qui se termine sans bruit dans la mentalité, il lui faut des tournures nouvelles, des silences, des interversions. Entre la grammaire et le style, il y a de fréquents antagonismes. Il faut donc les séparer dans l'analyse et en faire un départ exact. Nous nous occupons du langage lui-même; nous envisagerons le style sous la rubrique suivante, en tant qu'ils sont l'un et l'autre des moyens de condensation. D'ailleurs l'un se cantonne dans une régularité qui guide l'observation, tandis que l'autre est d'une irrégularité fréquente.

La condensation par le moyen linguistique a lieu à deux degrés différents, de même que le langage possède deux modes : la prose et le vers. La prose, suivant les idiomes, les époques, les points de l'espace, condense, ou au contraire, raréfie la pensée dans son expression, et elle le fait toujours d'une manière modérée à la fois et intermittente. Au contraire, la versification *condense toujours*, il n'existe pas d'exemple d'un rythme poétique qui ait eu pour but ou pour résultat de raréfier ou même de relâcher la pensée, on peut dire que le vers est toujours un instrument de condensation, c'est même l'un des plus puissants. D'ailleurs la prose et le vers ne sont pas séparés par un abîme, il y a entre eux des intermédiaires, un état mixte qu'on a désigné souvent sous le nom un peu impropre de prose rythmée, ce qui semble marquer une prose raffinée, tandis qu'elle fut très primitive. Quoiqu'il en soit, il faut nettement distinguer ces deux degrés et même remarquer tout de suite, sauf à en justifier plus loin, que le rythme semble avoir eu précisément pour but le renforcement de la pensée.

Dans le langage ordinaire, dans la prose que nous étudions tout d'abord, il y a tantôt condensation, tantôt raréfaction? cela dépend de la langue envisagée, cela dépend aussi de l'époque où on la considère, car la même langue qui est de condensation à telle époque devient de raréfaction à telle autre et peut même passer à un troisième état, c'est ce que nous verrons plus loin clairement en établissant l'évolution du langage sous ce rapport et les diverses facteurs qui y concourent. Ici nous constatons seule-

ment. Mais pour cette constatation précise, il faut distinguer entre les différentes parties dont se compose le langage ou, ce qui revient au même, sa grammaire, elle se divise en grammaire proprement dite ou morphologie, lexiologie, syntaxe, phonétique. C'est sur la première partie surtout qu'il faut appeler l'attention.

Les langues humaines se répartissent au point de vue morphologique suivant une division un peu contestable, mais devenue classique : en isolantes, agglutinantes et flexionnelles, il faut y ajouter : analytiques et dérivées. Plus profondément, il faut distinguer les isolantes, les agglutinantes et flexionnelles, en d'autres termes les synthétiques à divers degrés d'une part et les analytiques de l'autre. Elles correspondent aux trois états de la matière cosmique, isolement, condensation, raréfaction. Le type du premier genre se trouve dans le chinois et les autres langues monosyllabiques de l'Extrême-Orient; chaque mot est séparé de tous les autres, il exprime une substance, une qualité ou une action, aucune particule de dépendance ou de coordination ne les relie, du moins à l'origine, c'est la raréfaction absolue. Cet état s'est perpétué de nos jours, cependant avec une tendance à l'agglutination, c'est-à-dire à la condensation. Le second genre consiste à réunir aux mots de substance ceux qui expriment les relations connues dans nos langues occidentales classiques sous le nom de cas; ce sont les mots vides qui ont perdu leur sens substantiel pour ne plus exprimer que ces relations, ils se collent aux mots principaux; lorsque l'adhérence est imparfaite, la langue est agglutinante, lorsqu'elle est intime comme en grec et en latin, la langue est flexionnelle, ces distinctions sont à la fois techniques et superficielles, aussi dans une étude psychologique nous n'insistons pas sur elles. Enfin les mots entrent dans une union plus intime encore, ils pénètrent, pour ainsi dire, les uns dans les autres, il ne s'agit plus seulement de l'union d'un mot de substance et d'un mot de relation, voici que plusieurs mots de substance eux-mêmes entraînés viennent à s'unir à leur tour et à former un véritable conglomérat; c'est ce qu'on remarque dans des langues diverses : le sanscrit, le vieil irlandais. D'autre part quelquefois, et la condensation est alors plus complète encore, le mot de substance, en modifiant simplement ses voyelles, exprime toutes les nuances de sens et une partie des relations, c'est le système de variation vocalique des langues sémitiques. Dans tous ces cas, il y a condensation de plus en plus forte de l'expression, on aboutit au mot-phrase, au mot unique qui renferme toute la proposition dans un texte sanscrit, si l'on n'a pris soin de le diviser par des tirets.

D'autres langues présentent un phénomène tout contraire. Ce n'est ni l'isolement originaire, ni la condensation qui suit, c'est la dissolution de cette condensation, c'est une raréfaction qui succède. Les désinences des déclinaisons s'effacent, elles sont remplacées par des prépositions qui précèdent désormais le substantif et remplissent les mêmes fonctions, seulement elles sont et restent séparées, on peut comparer sous ce rapport le latin au français. Par la force des choses l'article naît auprès du substantif et joue un rôle identique. Le substantif portait la marque du féminin, du pluriel; dans le langage parlé, au moins, sinon dans le langage écrit il est le plus souvent invariable, c'est l'article qui le décharge et porte pour lui le genre, le nombre. Le verbe à son tour se conjugue sans cesse au moyen des auxiliaires, souvent grâce à eux, il reste invariable, c'est l'auxiliaire qui porte pour lui tous les concepts accessoires, le nombre, parfois le genre, le temps, le mode; le travail est divisé à l'infini, chaque idée substantielle ou grammaticale apparaît séparée, on ne passe à l'autre qu'après avoir achevé l'une. Telles sont les langues analytiques, le français, par exemple.

Ces divers modes d'expression sont-ils seulement des faits de langage? Non, ils influent sur la pensée elle-même et la grammaire a cette puissance par elle seule de condenser et de raréfier la pensée : aussi le caractère psychologique d'un peuple est-il tout différent, suivant qu'il emploie tel ou tel de ces systèmes linguistiques. Le Chinois ne peut avoir la même façon de concevoir les idées que le Tatare, que le Sémite, que le Romain, que le Français, et cela non seulement en vertu de leurs différences ethniques, mais parce que les modes d'expression linguistiques, issus sans doute de leur mentalité, ont ensuite réagi sur eux. Le premier pense par idées détachées que rien n'unit que la séquence, dans le temps des discours les propositions sont isolées ou plutôt il n'y a pas de proposition, il n'y a que des positions; pour le second, les idées s'accumulent, les relations s'expriment, mais adhèrent énergiquement aux mots qui leur servent de support; le troisième pense d'un bloc l'idée avec toutes ses modifications; le quatrième distingue encore le mot de relation, mais le fait pénétrer de plus en plus profondément, le quatrième disjoint toutes ses pensées, les relations détachées deviennent abstraites, une clarté de plus en plus grande suit une analyse poussée à l'infini. Il en résulte que chez les uns la pensée est lourde et massive, tellement elle est condensée, chez les autres, simple et naïve, tellement elle est isolée, chez les autres un peu lâche, mais d'une clarté diaphane, tellement elle est dispersée.

Ce n'est pas seulement par sa grammaire que le *langage condense la pensée*, c'est aussi par sa *lexicologie*, c'est-à-dire par la structure des mots. Il y en a de très courts, il en est d'interminables. Le degré de condensation dans la parole peut être porté au même diapason que la condensation dans l'esprit. Le procédé s'étend à l'infini. Et si l'on parle ainsi, comment penser autrement? Le sauvage qui emploie ce processus ne pense pas distinctement tous ces mots qu'il abrégerait ensuite en parlant, c'est tout abrégées que les idées sont pensées par lui.

Telle est la condensation dans la sphère ordinaire du langage : la *prose*. Là elle dépend, quant à son intensité, des divers idiomes; il y en a certains qui l'excluent, ce sont les analytiques, d'autres qui l'emploient constamment, ce sont les synthétiques et surtout les polysynthétiques; certains autres plus libres, resserrent et dilatent l'expression à volonté, la tenant d'ordinaire en état de dilatation, mais la resserrant de plus en plus, à mesure que la pensée a besoin d'être plus énergiquement exprimée: ce sont généralement les langues à ordre syntactique libre; mais dans ce cadre obligatoire ou permis, il y a marge encore pour que la pensée se meuve avec une certaine liberté relative. Le plus souvent le style y introduit une variété dans la condensation comme dans la rapidité.

Mais il est une autre sphère du langage où il en est tout autrement, c'est le *vers*, ou plus exactement, le *langage rythmé*; on dirait que c'est là un langage exclusivement consacré à la condensation de la pensée, de sorte qu'on pourrait définir le *vers* : un *langage condensé* : nous démontrerons que cela a été sa nature et à l'origine surtout, sa fonction.

Le rythme tend essentiellement à apporter au langage ordinaire trois modifications. La première consiste à le couper et à le mesurer, interdisant à la phrase de dépasser une certaine longueur et même dans cette étendue restreinte lui imposant de plus petites coupures, enfin exigeant que les diverses phrases aient la même étendue et durent le même temps. C'est ce système de coupures qui constitue le pied, l'hémistiche, le vers, la strophe, toutes les unités successives. Cette modification a pour résultat de rompre les trop vastes développements de phrases et de pensées, de les ramener dans un cadre plus étroit où elles sont plus indépendantes les unes des autres et où par conséquent chacune prendra plus de force. Une pensée exprimée en quelques mots sera plus concentrée que celle qui s'épand en nombreuses incidentes. Tous les mots historiques et frappants sont de simples mots ou des propositions

réduites au minimum. C'est ce qu'obtient le *rythme diviseur et mesureur* par les courtes phrases, intenses et pour ainsi dire ramassées sur elles-mêmes. Cela est si vrai que dans le système classique l'enjambement était sévèrement interdit, que chaque vers devait terminer une pensée. Ces coupures sont rendues sensibles par différents moyens, notamment par la rime finale.

La seconde modification consiste à trier dans la phrase les idées les plus essentielles, à les mettre en vedette par des procédés appropriés, à appeler l'attention sur elles, de manière à ce que les autres, les secondaires, se mettent à graviter autour. Dans ce but, on les frappe d'accents toniques et logiques qui dominent toutes les voyelles atones, ils apparaissent comme des sommets qui se répondent, le processus est surtout marqué dans les allitérations du vieux germanique. Dans la première moitié du vers ressortent deux mots accentués ayant la même consonne initiale; dans la seconde un seul mot ayant la même consonne initiale leur correspond; et ce sont ces mots qui ont l'importance principale aussi par l'idée qu'ils portent. Ce n'est pas tout, pour mieux faire ressortir la division en deux hémistiches, on établit entre les deux, comme nous le verrons, un *parallélisme de sens*.

La troisième modification apportée par le rythme consiste à créer à l'expression des *obstacles* qui la condensent et donneront à la pensée elle-même plus d'énergie après plus d'effort; de là les difficultés, qui semblent parfois puériles, du rythme de la versification. Elles ont un résultat imprévu, celui de faire s'amasser la pensée et le sentiment derrière l'obstacle avant de le franchir. De même la barrière augmente l'énergie du cheval de course qui doit prendre son élan. Il y a là un instrument de condensation aussi puissant que les deux premiers, quoiqu'il soit plus indirect, puisqu'il ne vise qu'à une perfection quant à la forme. C'est ainsi, par exemple, que la rime riche n'est exigée que pour une plus grande sonorité, mais que sa recherche étant parfois difficile et nuisant par là à la qualité de la pensée même, lui profite par contre au moyen de la difficulté imposée qui lui donne plus de vigueur.

Le rythme avec ses points essentiels que nous venons d'indiquer n'existe pas seulement dans le vers proprement dit, mais à un état embryonnaire dans la prose rythmée et à un état supérieur dans le poème à forme fixe. Il y a là *trois degrés successifs* où la condensation rythmique s'accomplit de plus en plus; nous devons les décrire sommairement. C'est dans le dernier que cette condensation est portée à son maximum.

Le point de départ, non seulement quant au degré, mais aussi

historiquement c'est la *prose rythmée*. Seulement il ne faut pas entendre par là ce qu'on désigne vulgairement ainsi, c'est-à-dire une prose plus mélodieuse que l'autre. Il s'agit d'une prose dont es diverses parties ont une tendance à l'organisation du vers, mais ne le réalisent encore que dans la pensée elle-même, en descendant cependant vers l'expression. Ce n'est pas de la *versification rudimentaire*, mais ce sont les matériaux d'où la versification naîtra.

Elle se réalise dans les proverbes de *folkore* et à un état plus avancé, dans le vers seulement *parallélique*, plus développé que les premiers, mais dont le principe est le même. Les proverbes populaires ont une survivance jusqu'à notre époque. Leur structure est très curieuse. Elle vise directement la condensation de la pensée qui se manifeste de plusieurs manières.

Les coupures viennent contribuer à l'effet, elle ne sont pas tout à fait régulières comme dans le vers, mais elles sont déjà bien marquées; ici l'*hémistiche* porte le nom d'*incise*, chaque proposition se divise en deux parties à peu près égales, l'une fait pendant à l'autre. Ce n'est pas tout, elles se reproduisent dans leur ensemble et quelquefois terme à terme, tantôt pour sympathiser entre elles et se corroborer, tantôt pour se contredire, c'est ce qu'on appelle le *parallélisme*, celui-ci est *de correspondance* ou *d'opposition*; souvent on trouve dans la seconde incise un mot qui est diamétralement le contraire d'un autre mot de la première, et cette opposition seule suffirait pour créer un *rythme idéal*, elle y réussit bien mieux en y ajoutant la coupure de l'incise et cela rend la pensée particulièrement frappante, car rien ne fait mieux ressortir que l'opposition. On pourrait citer, en le coupant ainsi, tous nos proverbes français : Il faut joindre un dernier procédé qui n'est pas toujours employé, mais qui augmente encore l'effet et conduit de la phrase rythmée à la versification proprement dite, il s'agit de l'*allitération* et de l'*assonance*.

Au-dessus de ces deux rythmes, celui de la prose rythmée et celui du vers et de la strophe en apparaît un autre fort curieux, celui du poème à forme fixe où la condensation de la pensée est à son comble, mais l'espace nous manque pour en décrire ici le caractère de chacun.

Telle est la condensation de la pensée par le langage dans sa double réalisation : la prose et le vers, ou plus exactement, le langage non rythmé et le langage rythmé. Nous allons rechercher comment cette condensation peut s'opérer d'une autre manière : par la *stylistique*.

II

La stylistique diffère de la grammaire, c'est par elle aussi que la pensée descend dans le langage, elle y marque les qualités propres, individuelles, ce qui constitue une première différence importante, et cependant, cela n'est pas tout à fait exact, car il y a des styles qui n'appartiennent pas à tel ou tel homme, mais qui sont le patrimoine commun de la mentalité humaine et d'autres qui sont spéciaux à tel ou tel genre de production. Il y a, par exemple, le style dramatique qui ne saurait être celui du roman, ce qui n'empêche pas que dans le drame chaque auteur apporte son style spécial, pour ainsi dire privatif. De même, l'ensemble des productions littéraires déjà faites a mis en cours un certain nombre d'expressions qui ne sont pas du langage classique, qui expriment de nouvelles nuances d'idées, mais qui sont devenues à la disposition de tous. D'où diverses branches de la stylistique. Elles ont toutes ceci de commun qu'elles forment un ensemble *extra-grammatical*, *supra-grammatical* et parfois même *anti-grammatical*; si on les juge d'après la *grammaire officielle*, elles sont vues avec défaveur et un professeur pourrait peut-être les compter comme fautes à ses élèves. Ce ne sont pas pourtant des licences destinées à laisser passer des incorrections; elles ont un but et une raison d'être, quoique latents. Ce but est de donner à la pensée dans son expression une force plus grande, de la condenser à un degré supérieur, de retrancher les mots inutiles dont la suppression n'est cependant pas permise, d'exprimer par le néologisme et en un seul mot ce qui en demanderait trois ou quatre. Enfin quelquefois, c'est la langue elle-même, la langue régulière qui permet ces agencements singuliers sous le nom d'idiotismes, mais alors même, ils sortent du cours régulier en ce sens que d'autres langues ne les permettent pas et s'il n'y a plus alors exception à une grammaire particulière, il y a exception à l'ensemble des grammaires dont le système règle le langage humain normal.

Il y a donc à distinguer : 1° la stylistique particulière de chaque langue vis-à-vis des autres langues, 2° la stylistique vis-à-vis de la grammaire et du lexique, 3° la stylistique de chaque genre de production littéraire, 4° celle de chaque écrivain, le tout lorsque le but est de faire ressortir davantage et de condenser la pensée.

La stylistique de chaque langue se réalise dans ce qu'on appelle les idiotismes. Ceux-ci sont bien connus, ils forment un chapitre spécial de la grammaire, mais plus exactement, ils n'en font pas

partie, car ils sont anti-grammaticaux et même paraissent souvent peu logiques. Ils ont cette particularité qu'ils s'évaporent à la traduction, de sorte que cette traduction est une opération très complexe qui comprend : 1° la traduction dans l'intérieur de la même langue du texte avec idiotisme en texte sans idiotisme, 2° la traduction du texte ainsi réduit de la langue étrangère dans la langue du traducteur, 3° souvent, car sans cela le style aurait perdu toute couleur et serait même difficilement assimilable, la traduction du texte traduit, mais dépouillé des idiotismes étrangers, dans un texte orné désormais des idiotismes nationaux. En réalité, ces opérations s'accomplissent en une seule, cependant toutes sont incluses. Mais quels sont les idiotismes et en quoi ont-ils pour effet de condenser la pensée?

Il suffit de citer quelques gallicismes : « être au-dessus de ses affaires » signifie prospérer, traduisez mot à mot cette locution dans le langage d'un étranger, il ne la comprendra pas ; « à coup sûr » veut dire pour nous : « certainement ». Il en est de même de beaucoup d'autres expressions : « à corps perdu, s'afficher, faire faux bond, se faire fort de, s'il y a lieu ». Le Chinois mange ses fautes, ce qui ne peut se traduire que par la longue périphrase suivante : « chercher à nuire à autrui et ne nuire qu'à soi » ; ou bien encore « prendre par les oreilles » pour tromper. L'Anglais emploie comme intransitifs « des verbes qui sont transitifs » et réciproquement : *walk* signifie à la fois marcher et faire marcher. Il a des idiotismes plus énergiques au moyen de ses verbes prépositionnels ; au lieu de dire, comme nous, par une périphrase « élever la voix en parlant » il dira « parler en haut », au lieu de « envoyer et faire dire d'entrer », il dira « envoyer en dedans » et au lieu de « faire sortir en cherchant, il dira « rechercher hors de ». La pensée est ainsi beaucoup plus vive, ce résultat est obtenu de deux manières : en la mettant en relief par des traductions en actions corporelles et sensibles d'idées abstraites, en abrégeant l'expression même, ce dernier moyen conduit à l'ellipse. D'ailleurs ce n'est pas une langue seule qui a le monopole de cette expression. Dans tel cas, c'est tantôt l'un, tantôt l'autre idiome qui atteint à cette condensation pittoresque par les idiotismes.

Il s'agit ensuite dans l'intérieur d'une langue d'opposer sa stylistique à sa grammaire proprement dite, celle-là faisant des brèches nombreuses dans celle-ci, pour obtenir plus de vivacité et d'énergie au profit de la pensée qui veut rompre des barrières trop formalistes. Ici encore on emploie plusieurs moyens.

C'est d'abord l'*ellipse*. On veut retrancher les mots dont le trop

grand nombre rend la marche traînante. Il y a forcément dans les expressions plus de mots que de pensées ou plus de pensées que de mots; le langage normal voudrait qu'il y en eût exactement le même nombre: mais en pratique, c'est difficile. Le parler familier emploie dans la conversation plus de mots qu'il n'est nécessaire, il en est même de tout à fait oiseux, les mots explétifs, surtout les gens qui parlent mal en remplissent leurs phrases qui deviennent insupportables; dans le langage soutenu, on les élimine de plus en plus; aussi y a-t-il de ce chef deux styles : le style familier et le style soutenu. Dans un cas, on descend au pléonasme, dans l'autre on se retranche de plus en plus dans l'ellipse. L'un dilue la pensée, l'autre la resserre toujours davantage.

L'ellipse atteint successivement toutes les parties du discours qui ne sont pas le verbe ou le substantif et même quelquefois supprime le verbe. Le premier mot auquel il s'attaque, c'est l'article. Celui-ci disparaît dans la plupart des anciens proverbes et, par imitation, dans les nouveaux, nous en avons donné des exemples : « patience et longueur de temps font plus que force et que rage » ; on supprime les prépositions, quoique ce soit souvent incorrect. Les conjonctions peuvent en grande partie sans aucune incorrection être éliminées; la subordination est convertie en coordination et celle-ci peut disparaître à son tour; au lieu de dire : « je veux que vous veniez, » on dira par exemple : « je le veux, venez » ou même : « je veux : venez » ; le fameux *veni*, *vidi*, *vici*, doit son mérite à une économie de conjonctions. Les incidentes disparaissent et l'on sait que, si elles développent logiquement la pensée, elles lui font perdre de sa force; aussi disparaissent-elles lorsque celle-ci s'enveloppe de nouveau. Les auxiliaires s'effacent à leur tour, et, ce qui est plus remarquable, la copule générale consistant dans le verbe substantif et avec lui, fait psychologique important, le lien de la pensée disparaissent ou deviennent latents, il n'y a plus que des idées successives défilant devant l'esprit et ne se sériant plus dans la succession de la logique, mais seulement dans celle du temps, on n'aperçoit plus que des images juxtaposées. Plusieurs compositions ont été écrites dans ce style et il faudrait les reproduire pour bien faire comprendre l'effet : « loup, brebis, loup attaquer, brebis fuir, moi voir, fusil main, etc. » Il existe une autre sorte d'ellipse fort curieuse et en usage surtout dans le langage populaire, c'est celle qui abrège dans le but à la fois de rendre la proposition plus vive, de voiler ce qui pourrait être malsonnant et d'ajouter une pointe d'ironie, mais le principal effet est de condenser l'idée. Voici des exemples bien connus : « en griller une »

(une cigarette), « en dire de belles », « s'en donner », « j'en suis », « y êtes vous? », « être de la haute ». Le complément est partout sous-entendu. Tout le monde le comprend; si on l'exprimait, on n'aurait plus le plaisir de le deviner, et la pensée serait diluée, sans saveur, la condensation par l'ellipse lui a donné une force singulière.

Tous les parlers ont employé ce procédé de l'ellipse, nous avons cité le langage familier. Le langage soutenu n'en fait pas moins usage : « autre temps, autres mœurs », « moi des tanches, dit-il, moi, héron, que je fasse une si maigre chère » (La Fontaine); « comment donc, Gil Blas, vous dans cette ville? » On supprime aussi les compléments directs : « envoyez, ordonnez. »

Le style littéraire à son tour s'est servi de ce moyen, il l'a même poussé à outrance, il suffit de rappeler le *quos egos*... du poète latin. Le style scénique fait à chaque instant usage de ce procédé. Le dialogue interrompt la phrase commencée, l'interlocuteur sur un seul mot a compris aussi, il a vu la pensée d'un trait et cette pensée vue ainsi est bien plus forte que si on la lui avait détaillée comme à l'ordinaire. On va jusqu'à supprimer la proposition principale toute entière : « quand je pense que c'était mon ami »,« si chacun pensait comme moi », lorsque vous restituez cette proposition, toute l'impression vive est détruite, la pensée étendue n'a plus de relief.

Un second moyen, autre que l'ellipse, c'est l'*accord* d'un mot, non point suivant la grammaire avec un autre mot, mais, en négligeant celui-ci, directement avec la pensée elle-même. L'exemple le plus connu dans ce genre et que la grammaire ratifie encore, c'est l'accord du verbe lorsque le sujet est un collectif, non avec le sujet réel, mais avec le sujet logique, c'est-à-dire avec les substantifs que le collectif a réunis. En français, l'accord se fait tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre, suivant que l'action se rapporte à la quantité des objets ou aux objets eux-mêmes. Quelquefois il n'existe qu'un seul substantif dont rien n'indique la valeur collective, par exemple, en grec, où il se produit un fait psychologique très curieux : on sait que le pluriel neutre d'êtres inanimés veut le verbe suivant, non au pluriel, mais au singulier; la raison en est que ces êtres, malgré leur forme grammaticale, sont, dans leur idée, considérés comme un seul, ils ne le seraient pas si c'étaient des noms de personnes, parce qu'alors, même dans la collection, chacun conserve son individualité, tandis que les choses la perdent et ne forment qu'un bloc. Il se révèle dès lors un phénomène que nous allons voir tout à l'heure s'étendre. Le mot ne s'accorde plus avec le mot, mais, en sautant

par-dessus celui-ci, avec l'idée. Le sujet est dit alors *sujet mental* et l'accord se fait *ad sensum*.

L'accord grammatical est ainsi sporadiquement partout rompu entre la cause et l'effet, le contenant et le contenu, le déterminé et le déterminant, le possesseur et le possédé, le tout et la partie, l'abstrait et le concret, le nom et la chose. On détache un mot d'une proposition, dans une proposition entière, on intervertit l'ordre des mots. L'accord avec le sujet mental est particulièrement psychologique. La traduction grecque du Nouveau Testament en fournit de nombreux exemples. Ici le mot *corps* est au neutre dans une proposition et dans celle suivante il est représenté par le masculin, le cadavre s'est converti en être vivant dans la pensée. Là l'adjectif est au masculin, tandis que le substantif de l'incise précédente à laquelle il se rapporte est au neutre. Parfois il n'y a pas de sujet grammatical du tout et on a recours sans obstacle au sujet mental. En français, ne dit-on pas : ils te persécutent dans le sens de : on te persécute, et sans qu'on ait fait le geste d'allusion à personne?

Ce qui est encore plus remarquable, c'est l'abandon brusque de la proposition elle-même pour en commencer une autre, ou la mise hors de la phrase et en vedette, d'un mot qu'on a déjà pensé seul sans le faire entrer encore dans une proposition, c'est le cas de l'anacoluthe avec ou sans reprise. Il arrive souvent que, lorsqu'on veut mettre une idée en relief on commence par elle, quoique l'ordinaire construction le défende : « cet homme, je ne l'aime pas, » ici il y a reprise par le pronom *l*; ce n'est pas la pensée entière, mais l'idée de l'homme qui se condense; dans les langues classiques c'est le nominatif absolu, il reste en dehors de la proposition. L'anacoluthe est très remarquable, la phrase commencée est souvent interrompue, de bons orateurs n'en sont pas exempts, si la période est longue, ils peuvent en avoir oublié le commencement, mais le procédé peut devenir volontaire : « qui demanderait à tous les hommes où ils vont, ils répondraient ». De même on interrompt brusquement le discours indirect pour passer au discours direct, ce qui donne une grande vivacité : « il leur recommanda de ne rien dire à personne, mais allez... »

Dans tous ces phénomènes grammaticaux ou plutôt anti-grammaticaux, il est facile de constater la cause et l'effet. La cause est l'insuffisance du langage ordinaire pour exprimer la pensée dans toute sa force et sa densité; aussi la grammaire cède à ce besoin pressant, elle fait taire ses règles, l'esprit s'en rend maître, la phrase est démembrée et domptée tantôt en en retranchant une partie,

tantôt en l'interrompant, tantôt en la faisant directement s'accorder avec un mot que personne n'a prononcé, mais qui est dans l'esprit de tous. L'effet est de rendre la pensée dégagée de toute entrave, même de tout ordre, de lui permettre d'exercer sur le mot une pression toute-puissante.

Il existe un genre peu répandu où la composition ne consiste qu'en pensées détachées complètement les unes des autres et de tout contexte, où la pensée est condensée au degré *maximum*; ce genre est spécialement consacré à cette condensation, il s'agit des *maximes*.

Chaque genre de production littéraire possède à son tour une stylistique propre dont l'effet est tantôt de *dilater* la pensée, tantôt de la *comprimer* jusqu'aux plus extrêmes limites; c'est ce dernier effet seul que nous avons à considérer ici.

Pour mieux le faire comprendre, comparons une à une certaines compositions littéraires. Voici, par exemple, le roman et le drame. On sait combien le roman tend à se prolonger, c'est pour beaucoup de lecteurs un de ses plus grands mérites; s'il intéresse, on ne voudrait jamais le quitter. Il s'y prête volontiers, car par sa nature, il est successif, les événements suivent les événements; il est trop long pour le lire d'un seul trait, mais on y reviendra souvent, sa morosité fait un de ses charmes; il en était de même des chansons de geste qui ne finissaient jamais. Tout autre est le poème scénique, surtout le drame. Il doit s'achever normalement dans une soirée; il faut d'ailleurs pour nous frapper à la vue et à l'oreille, que les événements se précipitent, autrement leur lenteur les empêchera de nous émouvoir. Il n'y a pas de temps à perdre, aussi le dramaturge n'en perd pas; l'action marche vite, on ne met au travers que la quintescence des sentiments, les monologues un peu longs rebutent; puis il y a des interruptions nécessaires qui forment de vives coupures. L'attention est debout, si le spectateur est assis, et ne se repose pas un seul instant. Une partie de l'action est simplement supposée, sous ce rapport, le drame est un *roman elliptique*, on ne peut assister à tout, les acteurs en racontent une partie. Bien plus, l'ancienne théorie classique des trois unités tient à cette idée, l'unité de temps surtout. Il faut que l'action représentée se soit accomplie tout entière dans les vingt-quatre heures, cela était réglé comme la marche d'un train l'est aujourd'hui, et signifiait que la condensation de la pensée, de l'action, de l'expression dramatique devait être accomplie jusqu'à la limite vraisemblable. C'était sans doute exagéré, mais l'idée est à retenir.

On peut établir le même parallèle entre les différents langages : le familier, le soutenu de conversation, l'oratoire, l'écrit. Le premier est toujours étendu, raréfié, souvent pléonastique, le second l'est beaucoup moins, il élague une partie de ce qui est inutile; le langage oratoire est plus châtié, mais il ne craint pas trop les répétitions, car il faut frapper à plusieurs reprises l'oreille de l'auditeur; le langage écrit, au contraire, doit totalement élaguer; un discours qu'on imprime ensuite est toujours l'objet d'une minutieuse revision, car ce qui ne choquait pas en parlant, choque en écrivant. La pensée se condense à chaque rédaction nouvelle et en ce sens la recommandation de Despréaux est toujours vraie : souvent effacer. C'est le principe de la condensation converti en règle stylistique.

C'est aussi par la condensation que le roman a donné la nouvelle, ce roman réduit, parfois plus charmant que l'autre, mais dont le cadre est beaucoup plus restreint; les hors-d'œuvre n'y ont plus place, les intrigues compliquées en sont bannies, l'intérêt se concentre sur un seul point, sans se distraire. Le poème épique s'était de son côté condensé dans la fable et le conte, ces petits joyaux.

Enfin chaque auteur a aussi son style et en même temps sa stylistique, c'est-à-dire qu'il condense ou raréfie l'expression de sa pensée par des moyens propres et qu'on peut facilement dégager de ses œuvres. Il suffira de citer quelques exemples. Certains écrivains ont leurs pensées très étendues, recherchant surtout les effets harmonieux, or ces effets auraient été difficiles avec un grand entassement de pensées, l'air circule autour de leurs phrases et à l'intérieur; les idées se succèdent tranquillement, apportant à l'esprit du lecteur avec la clarté une sorte de *bien-être mental*. D'autres, au contraire, recherchent uniquement la force de la pensée qu'ils voudraient seulement exprimer de la façon la plus adéquate, il désirent augmenter cette force, autant que possible, en ne laissant pas aux environs de mots inutiles qui l'affaiblissent, en ne multipliant pas les propositions liées, mais en laissant la pensée dans son escarpement et sa solitude, ils s'efforcent de la rendre plus saillante en la faisant ressortir par un contraste incessant, ils forcent ainsi l'attention malgré elle et frappent davantage. On a souvent, dans des exercices scolaires, convié les élèves à la comparaison des auteurs des deux genres : Tite-Live et Tacite, ainsi que Fénelon et Bossuet, Racine et Corneille, Lamartine et Hugo. Malgré une certaine puérilité dans cette entreprise, on doit reconnaître qu'elle s'appuie sur une idée juste et prouve toute l'importance qui

s'attache à la condensation et à la raréfaction de la pensée, on y établit même une équation entre le système de condensation et le génie, ainsi qu'entre celui de la raréfaction et le talent, ce qui est peut-être exact. Quoi qu'il en soit, il est certains auteurs qui ont la réputation légendaire de condenser leurs pensées et leurs expressions plus que tous autres. Tacite est demeuré le type de ce genre. Son laconisme va jusqu'à l'obscurité, mais il est saisissant. De nos jours Hugo est très curieux à étudier sous ce rapport, non seulement parce que sa pensée est exprimée d'une façon fort concise et énergique, mais plus encore parce qu'il s'est servi dans ce but de certains procédés que nous avons déjà décrits à propos du vers primitif et de la prose rythmée. Il s'agit du *parallélisme*. Cet auteur l'a cultivé tout particulièrement sous le nom d'*antithèse* dans ses vers et il en fait un système véritable; on en trouve des exemples nombreux chez lui et c'est ce qui rend ses vers si frappants, ce sont des *vers maximes* qu'on pourrait détacher de leur cadre pour leur donner une existence et une valeur autonomes. Du reste, ils ne lui appartiennent pas exclusivement, ce qu'on appelle le vers *cornélien* est construit ainsi et c'est ce qui fait ranger Corneille parmi les poètes énergiques et penseurs. Sans doute, Hugo a exagéré ce procédé et a été de ce chef l'objet de critiques méritées, mais la condensation par ce moyen n'en a pas moins rendu sa pensée parfaite et son style frappant. Souvent l'un des deux hémistiches s'oppose à l'autre, il a été le rénovateur du *vers parallélique*.

Mais c'est en prose aussi qu'il a recherché et obtenu cette condensation par un autre moyen. Non seulement sa phrase y est serrée, mettant les idées principales en vif relief, mais il obtient ce relief en créant un contraste perpétuel entre les genres. C'est ainsi qu'avant lui on ne connaissait que la comédie et le drame, que le genre joyeux ou le genre sévère, sans mélange des deux. Il en résultait une certaine monotonie et, ce qui est plus grave, un désaccord avec la vie qui se compose d'événements de toutes sortes, la pensée elle-même s'affaiblit si aucun courant du dehors ne vient la dévier et la varier. Hugo découvrit l'alternance possible, dans les œuvres d'art, du tragique et du comique, l'un servant de repoussoir à l'autre. De là des compositions parfois hybrides, mais qui avaient pour effet de relever par le contraste et de condenser les pensées en les séparant par des dépressions dans le sujet et dans le style.

D'une manière plus générale, la stylistique de chaque auteur raréfie ou condense le tissu de la pensée, mais il est rare que le même état règne d'un bout à l'autre. Ceux qui sont généralement

plus prolixes resserrent cependant par moments leurs expressions, sans quoi ils ne seraient que de mauvais écrivains; les autres les desserrent de temps en temps, sans quoi ils deviendraient obscurs et fatigants. Dans une plaine, il doit apparaître çà et là des sommets, mais ils ne doivent pas être partout, sous peine de constituer de simples plateaux où l'on n'aurait plus la sensation de l'ascension faite.

La condensation individuelle se marque par certains signes spéciaux qui tous se ramènent à un *ictus*. Cet *ictus* dans le langage parlé est l'accent oratoire: dans le langage écrit, c'est la ponctuation par italiques. Quelquefois ces italiques portent sur une phrase tout entière. Il serait possible de marquer graphiquement d'une manière plus complète les condensations et les raréfactions successives de la pensée, en imprimant d'une manière plus serrée les passages où la pensée serait plus serrée elle-même. N'avons-nous pas cette sensation vis-à-vis d'un texte compact, que les pensées y sont contenues en plus grand nombre?

III

Nous avons observé les moyens stylistiques et linguistiques que la pensée a de se condenser et de se raréfier, ces moyens sont d'ailleurs naturels et inconscients; une langue ne les raisonne pas, rarement aussi un auteur; nous avons vu, en outre, que ces états de la pensée alternent souvent, enfin qu'une condensation générale peut tenir à la nature d'un idiome.

Mais n'existe-t-il pas des moyens artificiels de convertir la condensation en raréfaction de la pensée et la raréfaction en condensation?

Il y en a plusieurs et cette conversion artificielle s'opère : 1° par le passage d'une nature de langage à l'autre; 2° par celui d'un genre de composition à l'autre; 3° par celui enfin de la traduction.

D'abord un texte peut passer des vers à la prose ou de la prose aux vers; dans le premier cas, il se raréfie, dans le second, il est condensé. Il est vrai que la conversion en prose est rare, on ne la rencontre guère que dans la traduction, cas dont nous traiterons plus loin. Mais l'inverse est assez fréquent. D'un roman on extrait un poème; c'est ce qui a eu lieu pour les *Martyrs* de Chateaubriand, dont une femme poète a tiré le poème de *Velléda*. Plus souvent le poème est emprunté à l'histoire même chaleureusement racontée. Alors il y a condensation certaine. Les auteurs qui ont une vive

sensibilité sans une imagination égale sont heureux d'être guidés ainsi et emploient ce procédé. De même le morceau oratoire devient un texte écrit.

Le procédé est plus courant qui d'une composition d'un genre littéraire tire une composition d'un autre genre; la conversion aboutit aussi presque toujours à une condensation. Les auteurs français modernes dans un but d'exploitation ont souvent agi de cette façon. C'est ainsi que de la biographie on tire l'histoire, de l'histoire le roman historique, du roman le drame et du drame l'opéra, qui est le point d'aboutissement. La conversion tout à fait courante est celle du roman en drame. Nous avons expliqué comment celui-ci est la condensation du premier comme genre, il est aussi sa condensation, comme production individuelle. Il se raccourcit ainsi des trois quarts, chacun des chapitres est retaillé, ceux qui servent de transition sont supprimés; l'œuvre n'en devient pas toujours meilleure, elle n'a plus la fraîcheur de l'original et d'ailleurs tout ce qui est voulu est au-dessous de ce qui est spontané, mais l'intensité dans tous les cas est plus grande, il y a là une condensation volontaire. Ce qui est curieux, c'est qu'elle n'est pas faite par l'auteur originaire; en effet, elle ne suppose pas du tout les mêmes qualités d'esprit.

Parfois la conversion est à deux degrés, le roman se condense en drame, puis le drame lui-même en opéra; les paroles sont moins nombreuses, le chant, les chœurs, l'orchestre remplissent les intervalles, mais cette seconde conversion est plus rare, celle qui domine est le condensateur simplement scénique. C'est une traduction en réalité, non plus de langue à langue, mais de genre à genre.

Enfin le passage d'une langue à l'autre produit des effets tout à fait contraires, il raréfie la pensée ou plutôt il fait tomber toutes les condensations qui résultent du style, de l'emploi des vers et des qualités spéciales de la langue de laquelle on traduit, les idiotismes disparaissent. Le traducteur est un traître, dit une maxime; en tout cas, c'est un traître involontaire et forcé. Il lui faut ramener le style imagé au style nu et terne, aplanir tous les reliefs et s'il s'agit de poésie, la déformation est plus grande, puisque tout le rythme sombre. On voit par là combien les *resserrements* et les *dilatations* de la pensée sont chose importante. Aussi, si l'on compare la longueur du texte et celle de la traduction, on trouve généralement que la seconde est beaucoup étendue, parfois double, si l'on traduit d'une langue synthétique, par exemple, du latin en français, la composition a perdu presque toute sa valeur, non

seulement la mélodie et le charme du rythme, mais même la force de la pensée.

On a cherché cependant à y remédier en serrant de près l'original, au péril de rendre le langage dur ou obscur et en faisant tenir la traduction en un nombre égal de mots. Un de nos poètes modernes l'a essayé en traduisant plusieurs chants de Lucrèce et a tenu graphiquement son programme; mais une telle entreprise peut devenir une acrobatie. Un autre moyen est de traduire la prose en prose et le vers en vers, en s'efforçant, après avoir laissé, puisqu'il le faut bien, tomber les idiotismes, le rythme, les ellipses et autres procédés de l'original, de ne pas tenter l'impossible en les reproduisant, mais de créer à nouveau de nouveaux idiotismes, de nouvelles ellipses, d'autres images propres à la langue du traducteur et qui peuvent donner des *équivalences*, mais pour cela il faut ajouter, changer et les nouvelles condensations sont œuvres tout à fait nouvelles, ce qui augmente la difficulté. Tout ce que nous voulons retenir ici, c'est le principe même de la conversion artificielle.

IV

Il nous reste à examiner le phénomène en lui-même, c'est-à-dire dans ses qualités essentielles et les défauts qui en sont la contrepartie, à en rechercher les causes, à en indiquer les effets.

Les qualités de la condensation ressortent déjà de nos observations. La première est de procurer à la pensée une force plus grande, en la débarrassant de tout ce qui l'entoure inutilement et l'étouffe. Un arbre élagué de ses branches, de ses gourmands, produit davantage de fruits et ses fruits sont meilleurs. Partout l'expression laconique et concentrée est estimée davantage; ayant plus de masse, elle a plus de poids; le vers cornélien, celui d'Hugo, certains textes bibliques atteignent au sublime, moins par ce qu'ils disent que par le fait même de la compression. Les oracles sybillins, les articles de loi, les versets, les maximes ont cette forme, si on veut les étendre, ils peuvent fournir des amplifications à l'infini, de même qu'une substance précieuse et concentrée peut s'employer à l'état de dilution, mais l'essence obtenue d'abord était supérieure. L'extrême laconisme semble le langage mystérieux du génie. On n'emploie que lui sur les matières précieuses et sur le granit, son style est un style lapidaire.

Il rend aussi le raisonnement dans une forme plus nette et l'empêche de s'égarer. Celui-ci, en effet, tourne en tous sens, don-

nant aux mots des acceptions diverses et ses aboutissements dans une longue discussion ne s'aperçoivent pas clairement. Mais partout à la fin, le style doit se resserrer dans ses conclusions, c'est la *condensation finale*; les plaideurs l'emploient dans leur discours écrit, les orateurs dans leur péroraison, la fable dans sa morale, les stances dans leur clausule, les poèmes dans leurs épodes, et enfin on l'a résumé à l'usage des dialecticiens dans le syllogisme où l'on a cru voir le cadre nécessaire du raisonnement; on en a abusé, mais c'était un instrument parfois précieux pour résumer la pensée.

Enfin c'est le sentiment lui-même auquel la condensation donne une grande puissance, elle l'élève jusqu'à son maximum, en lui faisant faire plusieurs fois le tour de lui-même par ses *leitmotiv* et ses refrains, par les arrêts, les obstacles. Sans doute, le sentiment existe aussi dans la pensée dilatée où il possède d'autres avantages, mais il gagne ici en énergie et en vivacité.

Par contre, la condensation possède des défauts certains. Elle fatigue à la longue, aussi ne doit-elle pas être constante, mais alterner avec une dilatation ou même une raréfaction. Elle rend le langage obscur et énigmatique, car il faut un peu plus de mots que de pensées, pour que celles-ci passent aisément dans le langage. Trop forte, elle rend inintelligible pour la plupart des hommes dont la mentalité veut une nourriture à leur portée. Elle nuit à la mélodie de la phrase dont elle ne choisit les mots que pour un motif mental et non acoustique. Mais ces défauts sont largement compensés.

Quels sont les facteurs de la condensation et de la raréfaction de la pensée? On peut compter au nombre de ceux-ci le milieu du temps, celui de l'espace et le caractère ethnique ou individuel.

Le premier de ces facteurs est le plus régulier. Sa marche est uniforme lorsqu'elle n'est pas dérangée par ceux qui suivent. Le temps fait passer le langage et avec lui la pensée de l'état de l'isolement à celui de la condensation, puis à celui de la raréfaction. A l'origine, il le faut bien, les racines sont séparées, nous avons décrit plus haut ce processus, il n'y a pas de liaison entre elles, les idées et les pensées aussi, le complexe ne saurait exister avant le simple. Mais bientôt l'agglutination se fait peu à peu et dans un temps très court on parvient à une polysynthèse formidable, une longue phrase tient dans un seul mot. Enfin le faisceau se délie, chaque mot se détache de l'autre, les cas s'expriment par des prépositions. C'est le stade des langues analytiques, toutes de dissociation. La raréfaction gagne de plus en plus, elle est presque générale aujourd'hui, la condensation linguistique est exceptionnelle chez les peuples civilisés.

C'est que le temps a une force dissolvante, il détruit par lui-même sans que l'action des hommes y soit pour rien. Il opère sur eux par la loi du moindre effort.

Ce n'est pas sur le langage seul que le temps agit dans le sens indiqué, c'est aussi sur le choix entre le langage du vers et celui de la prose. On sait que le premier est le langage par excellence de la condensation de la pensée. Or c'est le premier employé, la prose littéraire n'apparaît que beaucoup plus tard. Chose incroyable! c'est le langage soumis à mille règles difficiles qui a précédé l'autre. Il l'a précédé de longtemps. Puis la forme s'est desserrée, la prose rythmique est devenue la prose pure et simple.

Le second facteur est le milieu de l'espace, c'est-à-dire du climat et des ambiances. Il vient neutraliser en partie l'action du temps et même causer des regrès. C'est le climat surtout qui agit. Il y aurait sur ce seul point une monographie fort intéressante à écrire.

Le dernier facteur est le caractère de la nation. Lui aussi est réactif contre l'influence du temps et reconduit souvent à la condensation. On peut l'observer notamment sur la langue allemande moderne.

Comment cette évolution s'est-elle opérée? elle est contraire à la loi générale du moindre effort. Elle s'explique pourtant, et du du même coup la transformation de l'ordre syntactique, par le caractère du peuple qui parle cette langue, sa tendance d'esprit philosophique, d'autant que cette involution de la phrase n'a fait que s'accroître.

Tels sont les facteurs les plus importants de la condensation de la pensée.

Quels sont les effets de cette condensation?

Il en est un d'abord qui a diminué dans le cours de l'évolution, mais qui à l'origine a été l'effet et même le but principal. D'ailleurs cet effet était des plus utiles et il s'adressait à l'une des facultés de l'homme qui a été le plus vite mise en jeu. Ce qu'on cultive avant tout chez l'enfant, c'est la mémoire, c'est ce qu'il possède le plus et ce qu'il exerce avec une plus grande facilité. C'est d'ailleurs l'instrument d'apprendre. Il en est de même des peuples enfants, c'est la mémoire qui les civilise. Il importe donc de la cultiver et de faire sortir de cet élément le plus de ressources possibles. Aussi voyons-nous chez tous les peuples dès le premier jour des poèmes didactiques à côté de ceux héroïques.

La condensation de la pensée est au point de vue mnémonique un très précieux instrument. La mémoire n'est pas une force indéfinie, il faut la ménager, ne pas la surcharger, autrement elle

perdrait ce qu'elle aurait emmagasiné un moment. Pour obtenir ce résultat, il faut faire en sorte qu'elle puisse apprendre avec peu d'effort, qu'elle n'ait pas une trop grande masse de texte à retenir, que si elle vient à en perdre, elle en retienne, par une sélection spontanée, le plus important. Si la pensée a été très resserrée et si elle peut être offerte à l'esprit de l'auditeur sous un très petit volume, elle opérera plus fortement, non seulement elle s'assimilera, mais elle se conservera. Tel a été le rôle surtout d'une des condensations, celle par le rythme. D'abord le rythme populaire des proverbes l'a exprimée sous la forme la plus concise et par conséquent la moins longue à emmagasiner. En outre, il a divisé la phrase en coupures égales qu'il a souvent marquées par des assonances, entre lesquels il a établi un parallélisme, quelque fois mot par mot; ces circonstances ont contribué à graver dans l'esprit comme les inscriptions épigraphiques gravent dans le regard. Étendez le proverbe, comme s'étendent les maximes lettrées, faites-y réapparaître l'article, les liaisons, les ornements ordinaires, il tombera bientôt dans l'oubli; les siècles l'ont conservé comme une *morale comprimée* pouvant sous cette forme servir de viatique à travers les siècles. La science populaire relative à l'agriculture, à l'astronomie, s'est servie du même procédé et c'est ainsi que les observations utiles ont été transmises; avant que l'imprimerie fût inventée, c'était la condensation qui imprimait la pensée sur la mentalité de tous.

Le rythme supérieur tendit au même résultat. On rappelle souvent à ce sujet les poèmes d'Hésiode. Il est certain que le rythme du vers fut plutôt appliqué à la mémoire qu'au sentiment et que le plus ancien est didactique, mais en tout cas, ce qui est différent, il a été et il est resté mnémonique, c'est-à-dire que tout ce qu'il contient est retenu par la mémoire mieux que s'il s'agissait de la prose. On n'en perd ainsi aucun mot, puisqu'il faut les retrouver et qu'on les avait comptés.

Même, en dehors de tout rythme et par ses autres moyens, la condensation de la pensée à un effet mnémonique, quoique moins marqué. Le fait seul d'employer des ellipses appelle et retient l'attention; l'irrégularité commise et permise fait revenir la phrase à l'esprit; une certaine attirance en résulte. Le mot technique qui exprime en quelques syllabes ce qui aurait exigé une longue phrase fait venir d'un seul coup toute la pensée et on n'a plus le risque de perdre ce qui suit, en cherchant à rassembler les éléments épars de son expression. Le langage des mathématiciens met bien cet effet en lumière. Si dans une démonstration géométrique, il fallait à

chaque fois redéfinir telle ligne ou tel angle, l'esprit perdrait sans cesse le fil, mais si on résume ensuite sa définition par des lettres A, B, a, b, a', b', on peut marcher assez vite dans le raisonnement pour n'avoir pas à la fin perdu de vue le commencement. C'est ce que partout la condensation opère.

Ce n'est pas seulement parce qu'elle est plus facilement retenue que la pensée condensée est mnémonique, c'est parce que dès l'abord elle frappe plus facilement l'esprit et c'est là le commencement de sa fortune. Elle le frappe parce qu'elle est insolite, parce qu'elle tranche sur le reste du discours, aussi ne faut-il pas qu'elle frappe sans cesse, autrement, elle n'impressionnerait plus; au milieu de la plaine de la phrase, c'est comme un mont qui s'élève, on le voit surgir! plus il est isolé, plus on le remarque, plus il est condensé, plus il est haut. La pensée raréfiée peut s'étendre indéfiniment, elle n'appelle qu'une attention imparfaite.

Enfin la condensation rend la pensée plus vive. C'est un obstacle, une difficulté qu'on lui présente et qu'elle surmonte. Ce n'est pas sans effort, car la pensée, comme tout le reste, se laisse aller à un certain repos; si elle ne s'assoupit pas, comme parfois Homère, elle se ralentit, prend un cours régulier, et alors celui à qui elle est communiquée la reçoit avec une certaine indifférence. Au contraire, lorsque le rythme veut l'enchaîner, lorsqu'il l'enserre étroitement, la pensée s'insurge, elle essaie de bondir hors des limites, et ne le pouvant pas, elle se tasse sur elle-même, accumule son énergie et on l'entend gronder sous la pression. Sous ce rapport la meilleure prose ne vaut pas le vers.

Tels sont les effets de la condensation de la pensée. Ces effets sont d'abord involontaires et même inconscients, mais plus tard, ils sont quelquefois voulus; certains esprits mêmes en abusent pour donner à leur composition une tension continuelle. C'est une défaut, car la dilatation, la raréfaction de la pensée par son expression ont aussi des avantages qu'il serait trop long de décrire ici à leur tour, mais incontestables, ils donnent à cette pensée cette lucidité, cette belle tranquillité, cette harmonie mélodieuse qui n'ont peut-être pas moins de prix, mais qui restent pourtant d'un ordre moins élevé, car c'est l'*intensité* qui est la *qualité maîtresse* et c'est elle que la condensation seule procure à la pensée humaine.

RAOUL DE LA GRASSERIE.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Léon Ollé Laprune. — La raison et le rationalisme. Perrin et Cie, 1906.

Cet ouvrage posthume n'apportera, je le crains, aucune joie aux admirateurs de M. Ollé Laprune et peut-être certains d'entre eux eussent-ils préféré qu'on ne publiât point ces plans de leçons.

Ce sont, en effet, des cadres à peu près vides : aucune théorie ne s'en peut extraire, on n'y suit l'effort d'aucune pensée personnelle, rien n'y vaut une discussion, et d'autre part, des parenthèses, des interjections, des familiarités rappellent que ces débris ont fait partie d'un enseignement vivant.

Ce qu'était cet enseignement, c'est-à-dire ce que valait l'homme en M. O. L., M. Delbos nous le rappelle dans une très belle préface qui est la meilleure raison d'être du livre.

Nous y apprenons avec un peu de suprise qu'O. L. était un humaniste, très pénétré de la pensée antique, mais dès lors nous ne sommes plus étonnés qu'il ait senti le vice du cartésianisme dont la dangereuse erreur fut précisément de s'écarter de l'humanisme, d'isoler la pensée. La tendance des esprits après 1870, fort bien analysée par M. Delbos, amenait O. L. à s'interroger sur la valeur de la *foi*, problème central pour sa pensée et auquel se rattachent, d'une part, le beau livre sur la « Certitude morale », de l'autre, les leçons sur le « Rationalisme », reconnu impuissant à contenter les exigences de l'âme tout entière. O. L. ne se lassa point de montrer le rôle de la volonté dans la croyance, de faire voir « qu'il y a dans la connaissance autre chose que la connaissance »; et si ces vues sont aujourd'hui courantes, il y avait quelque mérite à les défendre alors.

Après l'hommage rendu à la mémoire de l'auteur, nous éprouvons une certaine peine en l'abordant lui-même, car sous sa forme actuelle, ce livre ne permet de retrouver ni les qualités d'écrivain d'O. L. ni ses dons de paroles. Nous sommes en présence de pages creuses et ce cours de philssophie nous rappelle les Manuels des Pères, autorisés par l'évêque.

Nous ne sommes donc pas étonnés de voir invoqués le P. de la Barre, le P Gratry, Bautain, Bonnetty et le Concile de Cologne. Aussi n'est-ce pas tel point de détail, mais la base même du système qui nous paraît critiquable.

Aux questions capitales qu'il pose, à savoir : S'il est essentiel à toute pensée de présupposer des données — et s'il est essentiel à toute pensée que la vérité soit supérieure à la pensée. M. O. L. répond, en effet, par la distinction de l'humain et du divin, donnés au même titre. Nous trouvons en nous, avec nous, les autres esprits et Dieu lui-même (p. 155); du moment qu'on accorde cela à l'auteur ses autres affirmations peuvent être admises. Le rationalisme est défini : Une doctrine ou une tendance qui fait que dans l'homme on ne voit que la raison, ou que dans la raison l'on ne voit que l'homme (p. 178). Ce rationalisme est condensé en cinq questions qui sont discutées et facilement réfutées, — à l'aide, il est vrai, d'arguments comme celui-ci : « Les choses sont faites *pour* moi, puisqu'elles ne sont point *par* moi » et de définitions aussi précises que celle-ci : « La volonté est un je ne sais quoi » (p. 209). Il ne faudrait pas cependant mépriser la raison : il faut rejeter le fidéisme comme le rationalisme et conclure, avec la modération du sage, que si la raison a un universel *usage* elle ne peut cependant pas, comme le voudrait le rationalisme, exercer un universel *empire*.

Tel est le contenu, à peu près nul, de ce livre : M. O. L. n'a que trop raison quand il écrit qu'il n'a « eu peur, ni des vérités élémentaires et vulgaires, ni des affirmations transcendantes » (p. 165). Ce qui manque le plus, ce sont des éléments d'une troisième sorte.

C. Bos.

Hans Dreyer. — Personalismus und Realismus, in-8, de VIII, — 119 pp. Berlin, Reuther und Reichard, 1905.

L'auteur annonce dans l'avant-propos qu'il a systématiquement évité d'employer les notions et les expressions techniques. Il leur substitue un jargon métaphorique qui, paraît-il, a l'avantage d'éviter les idées préconçues, mais qui ne facilite guère l'interprétation de la doctrine ni sa discussion.

Le réalisme c'est la méthode analytique. La science tend à dépouiller les choses de leurs qualités pour les réduire à des quantités. La méthode réaliste n'a pas de bornes (*Schranken*) dans son domaine, mais elle a des limites (*Grenzen*) dans d'autres méthodes et formes de vie où elle est incompétente (46). Le réalisme est le domaine de l'analyse et du relatif, le personnalisme celui de la synthèse et de l'absolu (52). Quant à préciser davantage ce dernier, je suis obligé d'y renoncer complètement. Il m'est surtout apparu comme un prétexte à parler de tout un peu, principalement sous forme apocalyptique. A noter que Kant est un grand philosophe qui mérite d'être religieusement cité et commenté. A noter aussi qu'il faut « vivre la vie » et employer une méthode « activistique ».

Léon Poitevin.

Émile Vial. — Les erreurs de la Science, 293 p. in-12. Paris, 1906.

« L'auteur de ce livre établit que la Science, qui devrait être une œuvre de logique et de faits, est entravée dans sa marche par des erreurs de principes ou d'interprétations des faits que sa critique réfute. » Ainsi définit-il lui-même son but et son œuvre.

Il accuse la Science (conclusion, p. 271 et 272) :

1° « D'avoir méconnu le principe de la contradiction qui est celui de l'Unité »;

2° « De n'avoir pas vu que l'univers est un couple mâle et femelle, dont l union conjugale répand la vie éternelle avec une vitesse actuelle de 300 000 kilomètres par seconde, et que, seule, la loi d'amour régit toute la création »;

3° « De n'avoir pas su universaliser le principe fonctionnel de ce couple afin de l'appliquer à toutes les sciences pour n'en faire qu'*Une* qui eût été *passionnelle*, science de rapports égaux qui, symbolisée par des signes et par des flèches, fût devenue pour tous, maîtres et disciples, un langage aussi simple que facile à expliquer et à comprendre ».

Ce qui précède est suffisant pour montrer que les sciences positives ne peuvent guère satisfaire les esprits analogues à celui de M. V.

Abel Rey.

M. Karl Post. — Johannes Müllers Philosophische Anschauungen. XXIe volume des *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben* von B. Erdmann. Halle, Verlag von Max Niemeyer, 1905, 147 pp.

On sait que J. Müller a été un des plus grands précurseurs, pour ne pas dire un des fondateurs, de la physiologie moderne. Mais ce que l'on sait peut-être moins, c'est que Müller ne s'est pas contenté d'être un homme de science, strictement confiné dans sa spécialité, mais qu'il a touché, au cours de ses recherches purement physiologiques, à la plupart des questions philosophiques qui agitaient son époque. Et cela non pas par hasard et en amateur, mais parce qu'il y a été amené aussi bien par son tempérament et par son éducation antérieure que par la nature même de ses recherches.

Tout jeune étudiant à Bonn, il commença par payer son tribut d'admiration et d'enthousiasme à la « philosophie de la nature » alors à la mode, mélange chaotique où les idées de Schelling voisinaient avec les notions inspirées par les récentes découvertes dans le domaine du galvanisme, et que Müller avait essayé de fondre ensemble en s'inspirant à son tour des idées de Giordano Bruno. Mais cette débauche scientifico-métaphysique ne dura pas longtemps. Müller avait un esprit trop positif pour s'y adonner sans retour, et il a suffi d'un changement de milieu et d'une maladie assez grave, pour

l'en détourner complètement et le pousser dans la voie de la recherche exacte, vraiment scientifique.

Mais en renonçant à la métaphysique, Müller ne renonça pas en même temps à la philosophie, et d'ailleurs le voulût-il, la chose lui eût été rendue impossible, car les recherches sur la physiologie des organes des sens auxquelles il se consacra avec prédilection, touchaient de trop près aux problèmes que Kant avait montrés comme étant d'une importance capitale pour l'avenir de la philosophie.

Au moment où Müller avait commencé ses recherches, la théorie la plus répandue et la plus accréditée concernant les rapports de nos sensations avec les propriétés des objets extérieurs était celle qui considérait les nerfs comme de simples conducteurs destinés à nous transmettre ces propriétés, à les amener jusqu'à notre conscience. Quelques-uns, les moins nombreux à cette époque, considéraient que n'importe quel nerf était capable de transmettre n'importe quelle propriété, autrement dit de faire naître indifféremment n'importe quelle sensation; d'autres, partisans de « l'irritabilité spécifique », croyaient au contraire que chaque nerf ne pouvait réagir qu'à une certaine catégorie d'excitations, mais les uns et les autres s'accordaient à voir dans le nerf un élément de transmission purement passif.

C'est à Müller que revient le mérite d'avoir un des premiers attiré l'attention sur l'importance des sensations internes, naissant en dehors de toute excitation extérieure et d'avoir refuté la théorie dominante, en lui opposant sa théorie des « énergies sensorielles spécifiques » que l'auteur résume dans les cinq propositions suivantes :

1° Toutes les sensations que provoquent en nous les excitations extérieures, peuvent également se produire en dehors de ces excitations, comme sensations qui nous renseignent sur l'état de nos nerfs;

2° La même cause interne provoque dans chacun de nos organes des sens la sensation spécifique de cet organe;

3° La même cause extérieure provoque également dans chacun de nos organes des sens la sensation spécifique de cet organe;

4° Les sensations spécifiques de chaque nerf sensoriel peuvent être provoquées par les causes externes ou internes les plus diverses;

5° La sensation, loin d'être une transmission à la conscience d'une qualité ou d'un état d'un objet extérieur, est au contraire la transmission à la conscience d'une qualité ou d'un état d'un nerf sensoriel excité par une cause extérieure; ces qualités et ces états varient d'un nerf sensoriel à l'autre, ils expriment son énergie sensorielle spécifique.

On comprend, sans qu'il soit besoin d'y insister, la portée philosophique de ces propositions et des recherches dont elles dérivent. Cette portée ne se trouve pas diminuée du fait de l'interprétation vitaliste que Müller a donnée des énergies sensorielles spécifiques. Son vitalisme n'altère en rien l'exactitude scientifique de ses travaux.

Il nous est impossible de suivre M. Post dans l'exposé qu'il fait des

idées de Müller concernant la vision droite et renversée, l'origine de notre notion du monde extérieur, sa théorie de l'attention, de la représentation, de la volonté, de la causalité, etc. Il nous suffit d'avoir mis en lumière le point capital de son œuvre. Les services que Müller a rendus à cette branche de la philosophie qui, sous le nom de psycho-physiologie, est cultivée de nos jours par un si grand nombre de chercheurs, ne peuvent être mieux résumés que par les paroles suivantes d'Eckermann citées par M. Post d'après « Gespräche mit Gœthe » : « Deux grandes choses sont encore à faire dans la philosophie allemande. Kant a écrit la *Critique de la Raison pure* qui a élargi infiniment notre horizon. Nous aurions à présent besoin de quelqu'un de capable, de compétent qui saurait écrire la critique des sens et de la raison humaine ». C'est J. Müller qui a écrit le premier chapitre, et peut-être le plus important, de cette critique.

D[r] JANKÉLÉVITCH.

III. — Psychologie normale et pathologique.

D[r] **Rolf Lagerborg**. — DAS GEFÜHLSPROBLEM, in-8°, de VI-141 p.; Leipzig, J. A. Barth, 1905.

L'auteur s'est proposé non de faire de nouvelles recherches de détail sur la vie affective, mais de construire une synthèse de tous les travaux effectués et de tous les résultats partiels acquis dans ce domaine. Cette synthèse, il la cherche, sur les traces de James-Lange, dans une explication périphérique du mécanisme affectif.

Après une critique, peut-être superflue, des notions d'âme et de facultés, L. assigne comme but à la psychologie l'étude indirecte des phénomènes psychiques par les phénomènes physiologiques concomitants. A ce point de vue, tout consiste en mouvements, en transformations d'excitations en réactions. Les réactions à leur tour constituent de nouvelles excitations pour de nouvelles réactions, et ainsi de suite. L'être vivant n'a, en effet, aucune *spontanéité*. Spencer, Wundt et James ont nettement établi que tout phénomène psychologique dépend d'un triple mécanisme : excitation sensorielle, élaboration centrale, réaction centrifuge motrice. De plus la théorie James-Lange sur les phénomènes affectifs a montré que cette dernière période, la réaction, n'est pas un simple concomitant, mais un facteur essentiel du phénomène conscient. Cette théorie se vérifie déjà pour l'attention, dont l'étude est une préparation toute naturelle à celle du sentiment. D'ailleurs plusieurs émotions, surprise, espoir, etc., se ramènent presque à des phénomènes d'attention (29).

Les sentiments se divisent en deux espèces : 1° les sentiments corporels, qui se résument dans la cœnesthésie; 2° les sentiments

idéaux. La seule différence, c'est que ces derniers sont consécutifs ou associés à des représentations ou à des sensations dites supérieures (vue, ouïe). Les uns comme les autres ont pour l'introspection le caractère d'une sensation générale, point ou mal localisée. Une terminologie précise ne doit, semble-t-il, comprendre sous le nom de sentiment d'autres phénomènes que les sensations confuses et mal localisées de la cœnesthésie, le plaisir et la douleur. Elle doit exclure les états complexes comme les émotions, passions, dispositions, humeurs.

L. fait alors un historique sommaire, mais exact et lucide, de la psychologie du sentiment. En passant, il revendique pour La Mettrie le titre de précurseur incontestable de Lange, et cite à ce propos un assez long texte, en effet très curieux, du « Traité de l'âme ». La théorie James-Lange forme d'ailleurs le centre et l'idée directrice de cet exposé. Parmi les adversaires de cette théorie, Lehmann est l'objet d'une attention toute spéciale (56-68). L'auteur en fait une critique âpre et serrée, frisant parfois la partialité. Ainsi, quand Lehmann *constate* des variations du pouls brachial postérieurement à la sensation affective, il ne suffit pas, pour déclarer sa théorie « intenable » (67), de lui objecter cette *hypothèse* que ces variations sont peut-être précédées d'autres variations dans quelque autre partie du corps : *neganti incumbit probatio*.

Quand L. aborde pour son compte l'explication des phénomènes affectifs, il avoue qu'il est impossible d'assigner une même causalité, donnée une fois pour toutes, entre les processus, soit centraux soit périphériques, liés à l'état affectif conscient. La série et l'action réciproque des modifications organiques varient probablement avec la nature des états (80). L. serait disposé à compléter la théorie de Lange sur le rôle primordial des phénomènes vasculaires, en leur assignant pour base ultime, avec Meynert et Ribot, la nutrition ou la dénutrition cellulaires. A vrai dire, il se fonde en cela plutôt sur des présomptions ou des analogies que sur des preuves. Il tire argument par exemple de la comparaison des phénomènes de douleur et de fatigue. Celle-ci résulterait d'après lui d'une nutrition défectueuse, tandis que la douleur serait due à une nutrition viciée. L. considère comme très probable, quoique non démontrée, l'existence de nerfs et de centres spécifiques de douleur (93). Mais il est difficile de lui accorder que cette hypothèse s'allie au mieux avec la théorie qui fait de la douleur un phénomène secondaire. En effet, si la douleur a des organes spécifiques, elle apparaîtra chaque fois que ces organes seront excités : on ne voit pas pourquoi cette excitation serait plus secondaire que n'importe quelle autre. — En résumé, les phénomènes physico-psychiques qui constituent le sentiment sont : 1° les réflexes périphériques, notamment les processus nutritifs spéciaux, provoqués par une excitation insolite; 2° les sensations de ces réflexes périphériques, soit sous la forme d'une impression totale indifférenciée, soit avec, en plus, des perceptions plus ou moins localisées.

Maintenant, quelles excitations provoquent les réflexes périphériques? Celles qui sont excessives, anormales ou inappropriées. Toutefois ces qualifications doivent être entendues en un sens tout relatif. En fait, toute excitation trouve le mécanisme nerveux dans un état quelconque d'activité, et se heurte par conséquent à une disposition de ce mécanisme à continuer d'agir dans le même sens. Aussi toutes les excitations sont-elles susceptibles de provoquer des sentiments; l'irradiation qui les conditionne est produite moins par l'espèce du stimulus que par son rapport à la direction d'activité, aux habitudes et aux tendances des organes excités. L'irradiation suppose une interruption de l'activité préexistante, et elle se fait d'après le principe de la moindre résistance, variante du 3e principe d'expression admis par Darwin : elle est un cas d'*adaptation* (114). Le sentiment est un état transitoire entre l'excitation et la réaction complètement adaptée qu'est la volonté. La volonté se ramène donc elle-même à un ensemble de réactions motrices. La conscience n'apparaît que s'il y a inhibition, lutte entre les réflexes. Suivant la formule de Ribot, « le *je veux* constate une situation, mais ne la constitue pas ». L'auteur aboutit ainsi, dans sa conclusion, à une théorie épiphénoméniste de la conscience.

L'ouvrage, dans son ensemble, forme un bon résumé, clair et bien ordonné, de l'état du problème affectif au moment où l'auteur écrit. Mais il n'échappe pas à l'ordinaire inconvénient de ce genre de travaux, qui est de porter vite leur date. Pour ne parler que de la France, la théorie des émotions s'est déjà enrichie depuis de contributions nouvelles, parmi lesquelles je me contenterai de rappeler le livre de Sollier sur le *Mécanisme des Émotions*, et surtout les solides articles de Revault d'Allonnes dans la *Revue philosophique* (t. LX) et le *Journal de Psychologie* (3e année, nos 1 et 2). Et puis, les conclusions générales de l'auteur sur la conscience-reflet mériteraient évidemment de sérieuses réserves. Pour ma part, la théorie de la solidarité psychophysiologique me semble s'adapter bien plus exactement aux faits. Le rôle de la synthèse psychique comme facteur n'est pas une illusion, mais une réalité sans laquelle les phénomènes supérieurs de la conscience demeurent absolument inexplicables. M. Ribot, dont L. s'approprie les anciennes formules, l'a bien senti lui-même, et il y a loin des formules simplifiées des « Maladies de la volonté » à son « Essai sur l'Imagination créatrice », dont L. fera bien de méditer le chapitre consacré au « principe d'unité ». Il n'est pas douteux d'ailleurs que s'il continue à appliquer à l'étude psychologique le talent dont il nous donne aujourd'hui déjà plus que des promesses, Lagerborg n'apporte, peu à peu, sous la pression des faits, de notables corrections à ses vues schématiques d'aujourd'hui.

Léon Poitevin.

J. Rogues de Fursac. — Les Écrits et les Dessins dans les maladies nerveuses et mentales. Paris, Masson, 1905.

Le livre de M. Rogues de Fursac est un travail consciencieux, comme tous les travaux de l'auteur, et rendra service comme collection de documents, choisis parmi les plus caractéristiques. Cet essai clinique résume un grand nombre de travaux antérieurs. L'auteur, à l'épreuve des trois genres d'écriture, spontanée, dictée, copiée, ajoute celle de l'écriture calligraphique qui lui sert plus particulièrement à mettre en relief les troubles les plus marqués de la fonction motrice, qui se présentent surtout dans l'ataxie, la sclérose en plaques, la paralysie agitante, etc. J'ai remarqué qu'il attribue aux écrits de l'épileptique une valeur pronostique importante. L'écrit post-paroxystique révèle par ses désordres la profondeur de l'épuisement; la démence arriverait plus rapidement chez les malades à crises plus fréquentes et plus graves comme épuisement, celui-ci étant en quelque sorte mesuré par l'écrit. Cela est vrai dans certains cas, mais ne paraît pas l'être dans les cas de simples vertiges d'un pronostic si mauvais quand ils sont fréquents. Il n'y pas de chapitre spécial à la démence en général, ce qui tient à la classification de l'auteur. Pour la neurasthénie il y aurait eu plus de choses à en dire. Il arrive quelquefois que le malade *s'épargne* la fatigue de bien former ses lettres ou qu'il ne forme plus ses *o* ou ses *a* involontairement, et enfin il y a tous les lapsus provenant de la fatigue. Le neurasthénique écrivain n'est pas un vrai asthénique, il y a quelque chose d'autre, car la neurasthénie n'est qu'un mot à la mode qui recouvre des états différents. La plus grosse critique que je ferai portera sur la classification tout à fait krœpelinienne : vraiment cette démence précoce est par trop absorbante! Et je me refuse à y ranger les délires systématisés si fréquents et si typiques. Dans les dessins reproduits on en trouve d'ailleurs plusieurs attribués à des délirants systématiques. Mais l'auteur avait un parti peut-être plus utile à tirer des documents qu'il avait à sa disposition; au lieu de cette énumération, que ne nous donnait-il un essai de séméiologie? Il est de règle en saine clinique de ne jamais faire de diagnostic sur un écrit seul, il faut toujours examiner longuement le malade. Cela n'empêche que l'écrit soit un renseignement précieux, quelquefois unique, s'il s'agit d'un testament par exemple. M. Rogues de Fursac le sait aussi bien que moi, il y fait allusion dans sa préface; aussi qu'il prenne plutôt ce reproche comme une invitation à continuer dans ce sens ses recherches et à nous donner la suite, plus difficile certes à écrire, du présent travail sous la forme d'une séméiologie. Ph. Chaslin.

A. Marie. — La démence. *Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale*. Paris, Doin, 1906.

Le syndrome démence est d'une étude fort difficile. On ne peut que

savoir grand gré à l'auteur d'avoir tenté de nous en donner une description d'ensemble. Cela sera utile pour ceux qui voudront aller plus loin et imiter le professeur Pick (de Prague), c'est-à-dire aborder l'étude de la démence par des analyses aussi fines que possible. Si je critique librement le présent travail ce n'est pas pour en diminuer le mérite que je suis loin de nier : il comble une grande lacune de notre littérature psychiatrique. M. Marie ne cite pas les derniers travaux de Pick, pourtant bien intéressants sur l'apraxie motrice dont un a paru en français dans les *Annales médico-psychologiques* en 1903. On y voit avec quelle minutie il faut observer un dément pour arriver à se rendre compte d'un des multiples troubles qu'il présente. Cela paraît aller plus loin que les expériences que relate M. A. Marie. Celui-ci à l'exemple de M. Toulouse recommande aussi d'employer des « tests » pour l'examen de la mémoire. Sous ce nom pompeux se cachent les simples questions sur la personne, sur le lien, le temps, sur l'arithmétique, les connaissances usuelles que nous posons tous couramment à nos malades. Nous faisons ainsi de la haute psychologie sans le savoir. M. Marie le reconnaît lui-même et il n'attache pas plus d'importance qu'il ne convient à l'emploi des procédés compliqués de la psychologie dite expérimentale. La psycho-physiologie des déments en général est étudiée surtout cliniquement au début du livre; j'aurais aimé trouver plus de développement sur l'apraxie et la « persévération » ou « intoxication. » Après cette partie générale l'auteur étudie les démences en particulier. Peut-être dans l'état actuel de la science est-il difficile de procéder autrement; il aurait été plus instructif pour le lecteur de faire une étude pure du syndrome démence avec sa valeur séméiologique. Quoiqu'il en soit M. Marie parle d'abord de la démence précoce; mais il en discute la doctrine avec des observations anatomo-pathologiques sur la valeur desquelles je ferai des réserves. Il admet ensuite des démences précoces secondaires, c'est-à-dire consécutives à des psychoses préalables, même constituées par des délires systématisés. Cela est hardi et louable par ces temps de démence précoce à outrance. A ce propos une remarque : M. Marie s'appuie constamment sur l'anatomie pathologique, ce qui me paraît dangereux dans l'état actuel, si incertain, de nos connaissances; mais il en fait des applications qui me paraissent difficiles à généraliser. Si dans certains cas compliqués de lésions en foyer on peut vraisemblablement rapporter des hallucinations unilatérales à cette lésion, il serait téméraire d'étendre cette explication à tous les cas : l'unilatéralité de l'hallucination chez certains persécutés chroniques, comme l'a montré Séglas, en un résultat du délire, une espèce d'idée délirante, qui tient à tout l'ensemble des conceptions maladives. Sur la démence paralytique M. Marie adopte les idées de Klippel; j'avoue que je ne puis les partager. Il me semble que bien des cas étiquetés paralysie générale n'en sont pas; j'en ai des exemples très nets; la vraie paralysie générale est toujours en rapport avec la syphilis. L'auteur à la fin montre toute l'importance pour

l'assistance des déments du placement familial que, avec tant de persévérance, il a installé en France dans différentes colonies agricoles.

PH. CHASLIN.

Dr Binet-Sanglé. — LES PROPHÈTES JUIFS, *Étude de psychologie morbide (des origines à Élie)*. Paris, Dujarric et Cie, 1905.

Pour M. Binet-Sanglé, les prophètes juifs, à commencer par « Schemouël » (Samuel), étaient de simples toqués, dont l'observation a été prise avec une admirable précision par les auteurs de la Bible, et non des personnages de roman et de légende comme le soutient M. Maurice Vernes. « On ne fabrique pas de toutes pièces des observations psycho-pathologiques aussi parfaites que celles de Schemouël, d'Eliyahou, d'Elische ou d'Jona (Jonas). Il est des symptômes qu'on n'invente pas. » Cela est possible, bien que fort extraordinaire de penser que ces observations sont si bien prises; peut-être M. Binet-Sanglé y met-il un peu du sien. En tous cas il me paraît aller bien loin du premier coup, et ne pas se laisser arrêter par des considérations de retenue scientifique. Ainsi à propos de Schemouël, il raconte que comme on cherchait Schaöul sans pouvoir le trouver, le prophète dit : « il est caché parmi les bagages ». « C'était exact, et c'est là peut-être un nouvel exemple de transmission directe de la pensée et à coup sûr une nouvelle preuve de la psychopathie de Schaoül. » Je me demande si c'est si sûr que cela.

Le mysticisme paraît dû dans un grand nombre de cas à une auto-intoxication d'origine génitale; et « lorsque par le fait de coïts répétés, cette auto-intoxication devient impossible, il est rare qu'on observe ce trouble mental. Donc Schelomo (Salomon) ayant neuf cents femmes n'était pas un roi dévot. »

Ailleurs encore à propos de l'hallucination : « c'est un court circuit sur les neurones à images, avec réflexe des ondulations sur les neurones sensoriels. »

M. Binet-Sanglé a réponse à tout, explique tout. J'ai peur que les choses soient moins simples et que la véritable attitude scientifique soit beaucoup plus réservée. Si M. Brachet, dont j'ai analysé dans la *Revue philosophique*, il y a quelques années, le livre si documenté, si critique et si prudent sur la pathologie des rois de France, si M. Brachet vivait encore, je crois bien qu'il rangerait M. Binet-Sanglé à côté des Moreau de Tours et des Jacoby, auteurs de romans médico-historiques. Comme je n'ai pas l'autorité ni la compétence de Brachet je me contenterai de craindre que beaucoup d'historiens et de philosophes, qu'il faudrait convertir à la saine méthode médico-historique, n'en soient détournés par l'application qu'en a faite M. Binet-Sanglé. Je suis tout à fait d'accord avec lui sur la nécessité d'étudier les prophètes et les saints au point de vue médical, mais j'ai peur que

le terrain choisi par lui soit trop mouvant et trop peu sûr pour qu'on puisse s'y aventurer sans risques.

Ph. Chaslin.

Abbé de Faria. — De la cause du sommeil lucide ou étude de la nature de l'homme. Réimpression de l'édition de 1819, préface et introduction par le Dr D.-G. Dalgado. Paris, Henri Jouve, 1906.

M. Dalgado a rendu service à l'histoire de la médecine en faisant réimprimer le livre fondamental de l'abbé Faria. Il est toujours mélancolique de constater combien les précurseurs sont méconnus et honnis, car ce n'est que de nos jours, grâce à Bernheim et Gilles de la Tourette, que l'on a enfin rendu justice aux travaux de Faria.

On ne trouve pas la biographie de Faria dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, et d'autre part dans un petit livre sur l'histoire du magnétisme par Rouxel (de l'École pratique extra-médicale de magnétisme et de massage), on ne lui consacre que quelques mots dédaigneux. Cela n'empêche qu'il ne soit le fondateur de la doctrine de la suggestion en hypnotisme. Il a eu d'autant plus de mérite que sa philosophie scolastique et ses voyages dans l'Inde le prédisposaient peu à avoir une vue exacte des choses et à résister au merveilleux du fluide animal. Pourtant il l'a fait : aussi change-t-il « les mots magnétisme animal, magnétiseurs et magnétisés en *concentrations*, *concentrateurs* et *concentrés*, et, de même, somnambule et somnambulisme en *épopte et sommeil lucide* pour écarter l'idée du fluide magnétique dans l'hypnotisme ». M. Dalgado résume bien dans sa préface les points principaux de la doctrine de son auteur : l'abbé Faria nie le fluide magnétique; il attribue le somnambulisme à l'anémie et à l'impressionnabilité du sujet; il découvre le procédé suggestif ou psychique pour endormir; il pratique la suggestion pour réveiller. Il a décrit aussi des symptômes nouveaux. Aussi M. Liébeault avait-il proposé le nom de *Fariisme* pour indiquer les manifestations les plus relevées de l'hypnose, mais en somme le *Fariisme* est tout simplement la doctrine de la suggestion.

Ce livre de 1819 est donc d'actualité, il l'est tellement qu'il parle même de fantômes. Faria distingue les fantômes relatifs et les fantômes absolus. « Le fantôme relatif, dit-il, a son origine dans cette source [la conviction intime]. La personne qui en assure l'existence jouit de la conviction intime et dispose par là avec précision les organes externes à le lui représenter sensiblement comme s'ils en avaient reçu des impressions réelles. Le fantôme absolu dès qu'il tombe sous les sens de tout le monde, ne peut être considéré que comme un corps positif, indépendant de toute opération de l'esprit. » Le fantôme relatif est le fruit d'une hallucination. Le fantôme absolu existe par lui-même, et à l'appui l'abbé nous cite des « exemples » qui feraient la joie des auteurs des *Phantasms of the Living*. Ces

petites histoires ne sauraient nous faire méconnaître le talent d'observation du précurseur de l'École de la suggestion.

PH. CHASLIN.

IV. — Histoire de la philosophie.

Dr. Wolfgang Schultz. — PYTHAGORAS UND HERAKLIT. Leipzig, Akademischer Verlag, 1905.

L'auteur de cette élégante brochure (laquelle fait partie d'une collection intitulée *Studien zur antiken Kultur*, a une façon assez originale de reconstituer la philosophie ancienne, en la rattachant plus étroitement qu'on ne le fait d'ordinaire au mouvement général de la civilisation. Les questions fondamentales étaient les mêmes alors qu'aujourd'hui, sauf cette différence à coup sûr importante qu'on les entrevoyait vaguement, tandis qu'au cours des siècles elles ont reçu une forme précise. On n'avait aucune idée nette de la création, de la causalité, de la finalité, de la substance : et cependant on s'occupait déjà « des éternels problèmes liés à l'intervention de ces divers principes » (p. 5). Voilà comment M. S. s'est cru autorisé, par exemple, à rapprocher la cosmologie d'Héraclite de celle de Kant : l'entreprise est piquante, mais le terrain est glissant.

Un autre procédé est pour frapper particulièrement le lecteur : c'est l'effort tenté pour recueillir les données de toute nature et de toute provenance que la tradition nous a conservées sur ces penseurs antiques, et de les enchâsser ensuite dans leur littéralité à l'endroit le plus opportun de l'exposition : cette élimination de tout élément étranger est poussée si loin que si l'on oubliait de parcourir les *Excursus* placés à la fin du volume, on pourrait croire que M. S. est resté totalement étranger à la vaste bibliographie de son sujet.

En somme, il s'agit non de bouleverser, mais de rectifier et surtout de compléter ce que l'on enseigne communément touchant Pythagore et Héraclite. En ce qui concerne le premier, je relève l'insistance de l'auteur à nous représenter le philosophe de Samos affirmant la réalité d'un monde inconnu, mais nécessaire à l'achèvement de son système : tel Leverrier marquant dans le ciel la place de Neptune. D'autre part, c'est au pythagorisme que la psychologie serait redevable de son admission dans le cercle des études philosophiques (p. 27).

Héraclite, mieux connu, est aussi mieux partagé : chez lui, si l'on en croit M. S., pas ombre de métaphysique : les phénomènes du monde sensible sont les seuls dont il daigne s'occuper. Le monde n'est que contrastes et « l'opposition » est à la base de toute sa physique. Pfleiderer et d'autres avaient fait du philosophe d'Ephèse un fervent et un écho des mystères : M. S. s'inscrit en faux contre cette hypothèse; en revanche il reprend celle de Lassalle, d'après laquelle l'étude des mots aurait été pour Héraclite un substitut de celle des choses.

Ses réflexions sur le flux et le reflux universel, sur la genèse et la disparition successive des mondes dominent tout le reste du système dans le souvenir de la postérité. L'attention de M. S. s'est portée surtout sur le Λόγος, unité des contraires, harmonie des dissonances : la téléologie fait ainsi son entrée dans la science.

L'auteur de ce mémoire est un esprit remarquablement ouvert, et à ce titre réussissant mieux à étaler sa pensée qu'à la concentrer avec vigueur.

C. HUIT.

Giuseppe Fraccaroli. — PLATONE : IL TIMEO, Turin, Bocca frères, 1906 (1er vol. de la collection *Il pensiero greco*).

Une des maisons de librairie les plus estimées d'Italie a conçu le louable projet de populariser par des traductions et des commentaires appropriés les chefs-d'œuvre de la philosophie antique : et c'est au *Timée* qu'échoit l'honneur de figurer en tête de cette nouvelle collection. Pareil choix se justifie sans peine. D'une part, est-il dans l'histoire de la pensée humaine un nom plus éclatant que celui de Platon? Et de l'autre le *Timée* ne nous offre-t-il pas une synthèse particulièrement remarquable de la physique et de la métaphysique platoniciennes?

Se conformant au programme des éditeurs, l'auteur s'est proposé avant tout de traduire avec précision et exactitude. L'entreprise était difficile : et laissant aux lecteurs italiens le soin d'en apprécier le succès, je me bornerai ici à signaler quelques points intéressants des *Prolégomènes* par où s'ouvre le volume. Disons tout de suite que si l'auteur cite en dehors de ses compatriotes (MM. Tocco, Chiappelli, Bertini, etc.), bon nombre de critiques allemands et anglais (notamment Zeller, Archer-Hind et Lutoslawski), en revanche il paraît ne connaître d'autre ouvrage français relatif au *Timée* que les *Études* de Th. H. Martin. Au surplus il y aurait mauvaise grâce à lui reprocher de n'être pas allé plus loin que ses devanciers : il est le premier à nous avertir qu'on doit attendre de lui œuvre de philologue plus encore que de philosophe (p. 40).

Ce n'est pas qu'il méconnaisse l'importance de cette étonnante composition où il lui semble que même un savant de l'envergure d'Herbert Spencer eût trouvé beaucoup à apprendre (p. 26) : mais tout en admirant les vues profondes qu'elle renferme, il relève avec une incontestable perspicacité les contradictions au moins apparentes répandues jusque dans les parties les plus essentielles. On dirait que Platon ou n'a pas songé ou n'a pas réussi à mettre la dernière main à cette sorte d'encyclopédie. Les circonlocutions, les obscurités sont fréquentes : le mythe et l'allégorie y tiennent une large place : c'est que le disciple de Socrate est tout ensemble un théologien et un philosophe, et « sa foi n'est pas moins sincère que sa raison » (p. 65).

M. F. consacre un chapitre entier à la question si controversée de

la « matière » platonicienne. On a tenté maintes fois de l'assimiler à l'espace : cette hypothèse ne lui paraît pas acceptable. D'où vient alors l'introduction, dans l'explication de l'univers, de cet être bizarre et indéfinissable, qui n'est ni visible à la façon des choses, ni intelligible à la façon des idées? De la transformation que Platon venait d'imaginer dans sa théorie capitale. Longtemps il avait considéré les choses comme « participant » aux idées (c'est ce qui est affirmé, par exemple, d'un bout à l'autre du *Phédon*) : mais dans la suite, préoccupé d'échapper à de redoutables objections, il en était venu à voir dans les êtres créés une « copie » des idées érigées en causes exemplaires. Dès lors il fallait restituer à ces copies le point d'appui, la réalité qui leur était enlevée : tel fut le rôle assigné à la χώρα, non moins étrangère que le temps lui-même à l'existence des êtres éternels. J'ajoute que selon M. F. les quatre éléments primitifs représentent non des substances au sens moderne, mais des qualités, des états de la matière.

Le volume se termine par un appendice intitulé : *Dante et le Timée*. Déjà dans ses *Prolégomènes* l'auteur avait invoqué l'exemple de l'illustre poète florentin pour mettre en relief les avantages qu'offre le mythe à quiconque tente de traduire en langage humain des pensées « supérieures à la plus haute rationalité ». Il s'agit maintenant d'établir que Dante n'a pas eu entre les mains seulement la traduction et le commentaire de Chalcidius, mais qu'il a puisé directement à la source originale tant de réminiscences éparses dans ses vers. Cette démonstration s'achève par le parallèle que voici : « Le *Timée* et la *Divine Comédie* sont tout à la fois les deux plus vastes conceptions et les deux plus grandes synthèses des problèmes fondamentaux de la nature et de l'humanité : là la conscience hellénique, ici la conscience chrétienne atteignent à l'apogée de leur plus parfaite évolution. Plus ardent et plus assuré dans ses affirmations, Dante s'élance de l'homme à Dieu, et fait ainsi œuvre plus intéressante : plus rigoureux logicien et plus indépendant dans ses spéculations, Platon descend de Dieu à l'homme et fait ainsi œuvre plus didactique. L'un s'élève du phénomène à l'idée, l'autre de l'idée déduit le phénomène » (p. 423).

C. HUIT.

Thomas Marshall. — ARISTOTLE'S THEORY OF CONDUCT. London : T. Fisher Unwin, 1906. 1 vol. in-8°, 578-XXI p.

La *Morale à Nicomaque* n'est pas destinée à devenir jamais populaire; elle n'est pas non plus à la portée des étudiants d'Oxford qui en expliquent tel ou tel chapitre pour préparer un examen; elle est, enfin, dans sa forme originale et même dans une traduction, peu accessible aux lecteurs ordinaires. C'est cependant un traité pratique ou un manuel de conduite journalière qu'on lirait avec le plus grand profit. M. Th. Marshall s'est proposé de rendre la *Morale à Nicomaque* lisible.

Il l'a divisée en onze chapitres dans lesquels se répartit sans trop de violence le contenu de ses dix livres. Chaque chapitre contient : 1° une introduction spéciale, 2° la paraphrase, tantôt fidèle, tantôt condensée du texte, section par section, où les répétitions sont supprimées, en même temps que certains passages sont omis et d'autres transposés, et 3° des remarques suivies, dans lesquelles, comme dans l'introduction, des exemples modernes servent à rendre la pensée du philosophe plus abordable au public du XXe siècle. Une préface et une introduction générale ouvrent ce volume qui se termine par un index. Enfin, comme, suivant la juste remarque de l'auteur, le grec d'Aristote est plus expressif et plus clair que n'importe quelle traduction, les notes contiennent un choix considérable de citations tirées du texte original [1].

Tel qu'il est, ce beau livre admirablement imprimé est comme un monument élevé par l'admiration d'un disciple à la mémoire, au culte de son maître. M. Th. Marshall s'est épris d'amour pour les beautés de la *Morale à Nicomaque.* Il s'est efforcé de les rendre plus sensibles en corrigeant quelques défauts de composition, bien naturels, si l'on songe que ce traité est probablement formé, comme plusieurs autres, de notes prises par les auditeurs d'Aristote, ou préparées par lui-même pour son cours. Mais le fond, la doctrine n'y perd rien. Ce n'est pas une doctrine isolée. Elle se relie à l'ensemble d'un système qui embrasse la logique, la physique, la psychologie et la biologie. Les motifs de la conduite et les actes y sont décrits et définis avec une merveilleuse connaissance de l'homme considéré dans ses rapports avec le reste de la nature, et peut-être ne trouverait-on pas, dans toute la littérature, un autre ouvrage qui l'emporte sur celui-ci en intérêt comme introduction à la philosophie morale. Et nous avons mieux qu'une introduction. Il n'y a pas, pour M. Marshall, de règle de conduite plus haute que celle qui nous est ici proposée, et il a bien raison d'insister sur la passion sincère pour la vérité, comme sur la valeur des visées morales et politiques dont la *Morale à Nicomaque* est à la fois l'effet et l'expression. Aussi avec quel zèle il prend parti pour Aristote contre Platon, contre Kant, l'héritier direct de Platon selon lui, et aussi, à un autre point de vue, contre Spencer! Ce dernier n'était coupable, il est vrai, que d'avoir mal compris la théorie péripatéticienne des fins. L'auteur de cette théorie ne devait pas, disait-il, être rangé parmi ceux qui font du bonheur la fin suprême, parce qu'il a défini le bonheur par la vertu au lieu de définir la vertu par le bonheur. Mais c'était se méprendre sur le sens du mot *vertu*, ἀρετή, qui signifie, entendu en général, l'excellence des fonctions, ou l'exercice des puissances vitales dans leur forme la plus haute — la notion d'excellence s'ajoutant à la notion d'exercice. De leur côté, Platon et

1. Il en manque cependant quelques-unes des plus connues — est-ce pour cette raison même? — Je les ai, du moins, vainement cherchées. Par exemple 1098^a 18 et 1129^b 28.

Kant ont cru à une Idée du bien ou à un Impératif catégorique, or rien n'est plus étranger à l'esprit de la *Morale à Nicomaque*. C'est, en effet, la morale humaine, proprement humaine, et aussi pourrait-on dire, la morale au jour le jour, en ce sens que, fondée sur une expérience déjà très riche, elle est toute prête à se développer, à se transformer, suivant que l'expérience fera de nouveaux progrès. Certaines vertus (en donnant à ce mot un sens spécial) ne sont pour elle qu'un juste milieu. Kant a critiqué cette doctrine; il convenait qu'Aristote avait parfaitement déterminé les conditions qui font les actes bons ou mauvais : l'habitude, la volonté, la délibération; mais il lui reprochait d'avoir mis entre eux une différence de *quantité*. Et pourquoi non? En pratique, dans certains cas, les différences de quantité ne sont-elles pas aussi importantes que les différences de qualité? M. Marshall a exposé et discuté avec beaucoup de soin la doctrine du milieu; il a rappelé les limites dans lesquelles l'avait lui-même renfermée l'auteur dont il ne craint pas, du reste, de dire qu'il avait parfois un peu trop de goût pour les subtilités.

On ne saurait, pour étudier la *Morale à Nicomaque*, suivre un meilleur guide, à la fois savant helléniste et très informé des besoins, comme le diraient nos sociologues, de l'heure présente. C'est, en effet, ce traité d'Aristote qu'il serait peut-être le plus urgent de mettre au point, d'habiller à la moderne. M. Marshall l'a tenté, en respectant toutefois, pour la plus grande partie, la rédaction primitive, si bien qu'il est facile de la trouver dans son livre et de ne prendre du commentaire que ce qu'on veut. Mais je doute quand on l'aura commencé, qu'on n'ait pas la curiosité, et qu'on se refuse le plaisir et le profit de le lire tout entier.

A. PENJON.

Solmi. — LA CITTA DEL SOLE DEL TOMMASO CAMPANELLA, edita per la prima volta nel testo originale con introduzione e documenti. Modeno, Tip. lit. delle provincie, 1904.

Le public italien ne pouvait jusqu'ici lire la *Cité du Soleil* que dans une traduction de l'édition latine que Campanella écrivit en 1612 et fit publier en 1623 à Francfort par son disciple Tobia Adami : M. Solmi a voulu lui mettre entre les mains le texte italien que l'auteur composa dans sa prison en 1602 après avoir subi la terrible épreuve de la *veille*. L'édition de 1612 date d'une phase de la vie de Campanella où, brisé par une longue suite de persécutions, il sent le besoin de ménager l'autorité ecclésiastique et le gouvernement espagnol. Le texte de 1602 est seul l'expression de la pensée libre et optimiste qui avait conçu une société idéale en face des misères de l'Italie du XVIe siècle.

La réédition de la *Cité du Soleil* est précédée ici d'une longue et intéressante introduction dont l'objet est de rattacher les idées inspiratrices de l'utopie à l'ensemble de la philosophie de Campanella et

celle-ci à tout le mouvement de la philosophie italienne. C'est une contribution importante à l'histoire de la philosophie de la Renaissance. Solmi y analyse les principales œuvres de Campanella : les *Poesie filosofiche*, l'*Atheismus triumphatus*, l'*Ethica*, le *De sensu rerum*, la *Monarchia di Spagna*. Il y montre le lien qui unit le platonisme de la Renaissance soit au cartésianisme, soit aux doctrines de Leibniz.

La philosophie de Campanella est un optimisme qui tire la solution du problème du mal d'une spéculation sur l'être et l'action appuyée elle-même sur une théorie de la connaissance. L'infini ne pouvant se déployer tout entier dans le fini, il en résulte un devenir, une mutation perpétuelle dont la mort n'est qu'un aspect, car elle est la condition nécessaire de la perpétuité de la vie. La mort expliquée, la douleur n'est plus mystérieuse ; elle résulte de la résistance au changement dans lequel l'être borné ne sait pas voir la condition de l'amélioration. Le plaisir et la douleur ne sont que des manières relatives de regarder les choses. Il n'y a douleur que pour la partie finie qui participe du non-être et de la division. La haine même n'est pas autre chose que l'amour de la partie pour elle-même. Les maux sont les échelons de la réalisation du bien : ils servent à l'harmonie du tout. La mort, la douleur, les péchés ne sont que des aspects unilatéraux du cosmos ; ils n'ont aucune réalité dans le Tout.

La *Cité du Soleil* procède d'une extension de cet optimisme à l'organisation de la Société. Elle est le dernier terme de la doctrine de Campanella sur l'action, qui elle-même est le corollaire de la théorie de la connaissance. La pensée fondamentale de Campanella, l'inspiration commune à sa philosophie et à sa politique, c'est l'idée d'une concordance entre la sagesse humaine et les lois du Cosmos, entre la puissance humaine et les lois de la Société, entre l'harmonie humaine et la tendance à la conservation éternelle et infinie. Sa politique a pour idéal une théocratie régénérée par la science. La *Cité du Soleil*, c'est l'Église romaine rajeunie, vivante et progressive, car Campanella juge le vrai catholicisme identique à la pure loi naturelle.

C'est cette identité profonde du communisme, de la théocratie et de l'optimisme théologique qui fait encore l'intérêt d'une réédition de la *Cité du Soleil*. La différence est moindre que ne le croient les sociologues positivistes entre cette utopie et les conclusions de la *Politique positive* de leur maître. Cette société harmonisée, unifiée, dont tous les membres doivent être initiés à une encyclopédie scientifique constituée une fois pour toutes, on nous l'a présentée depuis Campanella sous une forme moins attrayante, quoique sur un ton plus lourdement dogmatique. Ce *Metafisico* qui gouverne la *Cité*, en compagnie de trois vicaires qui représentent la Puissance, la Sagesse et l'Amour, il suffirait d'en changer le nom et de le rendre plus absolu encore pour en faire le Grand Prêtre de l'Humanité, unique organe de la pensée spéculative. Dans la sociologie appliquée le positivisme n'a rien ajouté d'essentiel aux utopies des platoniciens de la Renaissance, qui eux-

mêmes se contentaient d'élargir le couvent du Moyen Age et d'en bannir l'ascétisme.

GASTON RICHARD.

Comte Foucher de Careil. — MÉMOIRE SUR LA PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ, couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, précédé d'une Préface par M. Alfred FOUILLÉE, de l'Institut, et d'une Notice sur la vie et les travaux de l'auteur. Paris, F. R. de Rudeval, édit., 1905, 2 vol. gr. in-8°; VII-326 et 353 p.

On ne connaissait ce Mémoire de Foucher de Careil que par le Rapport de Damiron sur le concours de 1860 pour le prix du Budget[1]; c'est dire que sans doute on le connaissait peu. Qui s'inquiète, en effet, aujourd'hui de ces vieux Rapports? Satisfait d'avoir obtenu le prix *ex æquo* avec Nourrisson, l'auteur alors occupé à publier les « Œuvres de Leibniz » dont il avait déjà fait connaître des « Lettres et opuscules inédits », ne s'était pas soucié de remanier et de communiquer au public ce travail académique. La comtesse Foucher de Careil, sa veuve, a pensé que ce « grand in-folio, en deux tomes, formant en tout 956 pages d'une écriture très belle » (Damiron), n'était pas indigne, même imparfait, même inachevé, d'être imprimé. C'est donc à une pieuse pensée que ce Mémoire, tel qu'il est, doit de voir le jour. Cette pieuse pensée est aussi, croyons-nous, une pensée juste.

Foucher de Careil en avait pris fort à son aise avec le programme cependant très détaillé de l'Académie. Deux grands chapitres intitulés : Période scolastique et Période cartésienne, contiennent l'exposition historique de la philosophie de Leibniz, et remplissent à eux seuls presque tout le premier volume, qui se termine par un court chapitre sur la méthode et un appendice formé de quelques pièces originales. Dans le second volume, sous le titre de Partie philosophique, l'auteur passe en revue les principes et les théories les plus importantes de Leibniz, consacre une centaine de pages à la Psychologie, et, comme il a déjà tout dit, ou à peu près, de ce qu'il avait à dire, ne trouve presque plus rien à ajouter sous les titres de Morale et de Théodicée. Un essai de critique, laissé interrompu, met fin à ce long travail. Le Rapporteur n'a pas manqué de souligner cette indocilité du concurrent; mais il a rendu pleine justice à l'originalité et au mérite de son Mémoire : Foucher de Careil avait vu dans ce concours surtout une excellente occasion de mettre en œuvre et de signaler à l'attention de l'Académie les matériaux que la bibliothèque royale de Hanovre lui avait fournis.

Celui qui devait être Préfet sous la Présidence de Thiers, et plus tard Sénateur de Seine-et-Marne et Ambassadeur à Vienne, avait con-

1. *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. LII, p. 161-192.

sacré, dans sa jeunesse, ses loisirs et sa fortune à des voyages, et l'un des premiers en France, sinon le premier, il avait *découvert* à Hanovre les manuscrits de Leibniz. Sa vocation philosophique s'était alors déclarée. Il se passionna pour ces recherches : « Je travaille, nous dit-il, les yeux fixés sur ces armoires remplies de trésors inconnus. Mais je n'en connais pas qui égale pour moi le charme sévère de ces études sur les origines de la philosophie moderne et des deux plus grands systèmes de métaphysique qui furent jamais. J'apprends à y connaître non seulement Leibniz, mais aussi Descartes, Descartes qui fut plus grand qu'on ne le suppose, ainsi que l'atteste la critique de son rival » (I, p. 163). Dans toute la suite de son Mémoire, en même temps qu'il utilise et les œuvres imprimées et les documents déjà connus, il justifie la plupart de ses jugements soit sur le développement de Leibniz, soit sur la valeur de ses théories, par des pièces inédites qu'il a trouvées lui-même et qu'il produit avec une fierté bien naturelle. Ainsi, dès le début : « En l'absence de documents biographiques imprimés (car j'étais bien décidé à n'en employer aucun qui ne fût de la jeunesse de Leibniz), j'ai dû me demander si ce document précieux, cet écrit de sa jeunesse, si vainement cherché,... ne se trouverait pas parmi les Sources de sa philosophie, et là, dans cette bibliothèque de Hanovre... j'ai enfin trouvé ce que je cherchais » (I, p. 5). Plus loin, à propos des deux cents feuillets couverts de notes et de problèmes mathématiques mentionnés dans une lettre à Bernouilli datée de Paris : « J'ai retrouvé bon nombre de ces feuilles oubliées dans la bibliothèque de Hanovre » (I, p. 63). Il y aurait, presque à chaque pas, des citations semblables à faire, en passant par ce dialogue de *Pacidius Philaletes, he sen prima de motu philosophia*, composé sur le bateau qui conduisait Leibniz en Hollande, ou par cette nouvelle dissertation de 1676 : *De Principio individui*, si intéressante à rapprocher de celle qui avait été composée treize ans plus tôt, jusqu'à cette discussion avec Wagner, « que nous avons également retrouvée à Hanovre » (II, p. 63), au sujet de la Monadologie, qui se poursuit par écrit, les thèses de Wagner à gauche, à droite les réponses de Leibniz, et de telle sorte qu'il y ait, à la fin, sur la même feuille, répliques, dupliques et tripliques! Après des chercheurs comme Erdmann, Grotefend, Guhrauer et d'autres encore, il avait trouvé beaucoup à glaner dans cet amoncellement de richesses et il était persuadé qu'il était loin d'avoir tout découvert. On sait que l'Association internationale des Académies se propose de les livrer au public, sans en négliger, dit-on, la moindre parcelle. Cette tâche que Foucher de Careil avait lui-même entreprise, avant de composer ce Mémoire, et qu'il devait abandonner dès le huitième volume, dépasse, en effet, les forces et les ressources, quelles qu'elles soient, d'un simple particulier.

Mais ce commerce continuel avec le puissant esprit qui semblait, à chaque nouvelle découverte, se manifester spécialement à tout jeune Français, comme s'il avait voulu lui réserver ses plus secrètes pensées,

donne au Mémoire de Foucher de Careil une vie et un intérêt qui compensent largement les défauts d'une rédaction trop hâtive, je veux dire un peu de confusion et quelques négligences de style, rachetées elles-mêmes, çà et là, par d'heureuses trouvailles de mots. Pour l'appréciation même de la doctrine, dans le détail de laquelle nous n'avons pas à entrer ici, l'auteur subit encore, il est vrai, l'ascendant et l'influence de celui qui avait si longtemps régenté en France la philosophie et qui avait aussi donné aux recherches d'érudition une impulsion si féconde. Mais il montre déjà en maints passages l'esprit d'indépendance que la possession de documents inédits encourage et autorise. Il a ainsi indiqué, à plusieurs reprises, s'il ne s'y est pas engagé résolument, la voie qu'ont suivie des critiques plus récents en Allemagne, en Angleterre et en France. Il a été, si nous ne nous trompons, le premier à insister sur l'importance de plusieurs opuscules et, en particulier, de ce *Discours de Métaphysique* que Grotefend avait publié en 1846, qu'il avait réédité à son tour onze ans plus tard, et auquel on devait attribuer après lui une si haute valeur. Enfin, bien qu'il connaisse parfaitement Leibniz, qu'il sache combien il s'est montré injuste pour Descartes et peu favorable à notre pays, il ne s'est pas senti pour cela obligé de dissimuler son admiration et même, si l'on peut ainsi parler, son affection pour ce grand homme. Aussi, malgré ce que ce Mémoire peut avoir d'un peu suranné en un temps où la critique des systèmes a fait tant de progrès ou, plus exactement peut-être, a subi tant de changements et modifie encore tous les jours ses arrêts, n'est-il pas trop aventureux de croire qu'il excitera une vive curiosité et rendra de réels services à ceux qui sont plus désireux de connaître un philosophe que ce qu'on dit de lui. Aucun commentaire ne leur donnera à ce degré la sensation d'être vraiment en contact immédiat avec la pensée, avec les innombrables pensées de Leibniz.

A. Penjon.

Immanuel Kant. — Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik, éd. Vorländer, 1 v. in-12 en 4 parties (vi; xxxii-169; xl-172; xx-175; xxxi-176 pp.). Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905.

Immanuel Kant. — Physische Geographie, éd. Paul Gedan, 1 v. in-12 de xxx-386 pp. Leipzig, Dürr'schen Buchhandlung, 1905.

M. Vorländer a réuni dans ce volume (t. 46 de la *Philosophische Bibliothek*) les opuscules que l'on qualifie traditionnellement de *logiques* et *métaphysiques*. (Lui-même les eût appelés de préférence : *Opuscules concernant la philosophie théorique*.) Il les a disposés suivant l'ordre de leur publication et classés d'après les périodes du développement de la spéculation kantienne; (toutefois l'essai sur l'*Aufklärung* et l'essai sur l'*Orientation de la pensée* sont, par dérogation à cette règle, classés avec plusieurs essais de la période pré-

critique). Il a, par suite, divisé son volume en quatre parties : 1755-1765; 1766-1786; 1790-1793; 1796-1798. Fidèle à la méthode suivie antérieurement par lui dans ses autres éditions de Kant, il donne, en ses quatre *introductions*, les détails les plus complets sur l'histoire et sur le contenu de chaque opuscule; et il fait suivre chaque partie d'un double index : table des auteurs et table des matières. Le texte a été l'objet d'une révision soigneuse, et a donné lieu à une comparaison entre les éditions les plus importantes (notamment celle de l'Académie des sciences de Berlin, à laquelle M. Vorländer collabore, puisqu'il s'est chargé d'éditer le *Streit der Facultäten*). — M. Vorländer estime que l'on attache une importance exagérée aux opuscules de la période *pré-critique*, et même à ceux de la période de *transition* comme la *Dissertation* de 1770; et il oppose à ce jugement trop favorable le silence ou le dédain de Kant lui-même. Il se refuse, d'ailleurs, à donner sur ce point, une étude d'ensemble, que le principe de la *Philosophische Bibliothek* lui interdit. (Il a été convenu que l'on éditerait en des volumes distincts les écrits sur la philosophie de la nature, ceux qui concernent la morale et la religion, et ceux qui regardent la théorie de la connaissance.) En somme, il est d'avis que les écrits de cette époque sont plus intéressants pour l'historien que nécessaires à la compréhension du vrai système de Kant. — Parmi les études de détail sur les différents essais, nous indiquerons particulièrement l'interprétation des *Rêveries d'un visionnaire*, où M. Vorländer voit poindre le double criticisme ultérieur, *théorique* et *pratique*, et (au début de la 4e partie) l'historique de la controverse avec les amis de Jacobi dont Schlosser est le représentant.

La *Géographie physique* (t. 81 de la *Philosophische Bibliothek*) est éditée par le Dr Paul Gedan suivant la même méthode. Une très courte *introduction*, à côté des remarques sur le texte, détermine l'importance des recherches géographiques de Kant, rappelle sa contribution à la cosmogonie, à la géologie, à l'histoire des races, montre en lui l'adversaire du catastrophisme et le précurseur du *quiétisme* de Lyell et de Darwin, note enfin le jugement par lequel Helmholtz égalait, de ce point de vue, Kant à Humboldt.

J. Segond.

Dr. Bruno Bauch. — Luther und Kant, 1 vol. in-8 de vi-191 p., Berlin, Reuther et Reichard, 1904.

M. Bauch regarde Luther comme le précurseur de Kant, au point de vue moral et religieux. Il n'a trouvé l'essentiel de ce rapprochement que chez deux auteurs : Dilthey et Pfleiderer; encore n'a-t-il connu les indications données par ce dernier qu'après avoir écrit sa propre thèse. Au reste, il ne veut pas que ce mot de précurseur suggère l'idée d'une influence directe et consciente (en ce sens, Kant n'avait guère subi que l'influence de Hume); c'est par l'intermédiaire du

piétisme que la conception de Luther a dû agir sur Kant. D'autre part, Luther n'est pas un philosophe; il combat même la philosophie. L'idée maîtresse de sa réforme n'a pas été élucidée par lui; chez lui, elle procède du cœur; c'est Kant qui la rendra philosophique et rationnelle. Cette idée est celle de l'*intériorisation*, de l'*autonomie*. La foi littérale est soumise par Luther à la *foi du cœur* (bien que, se dégageant avec peine de la théologie scolastique, il assujettisse la foi du cœur à l'acceptation littérale de l'Ecriture). Et c'est l'idée de l'autonomie qui explique la doctrine luthérienne des *œuvres*; le mérite est retiré aux œuvres et attribué à la foi intérieure, mais celle-ci ne devient pas pour cela inactive. C'est elle encore que l'on retrouve dans la doctrine luthérienne des rapports entre Dieu et l'âme, car la foi intérieure ne fait qu'un chez Luther avec l'amour de Dieu. C'est elle enfin qui permet à Luther d'entrevoir, au delà de l'Église corporelle, attachée aux sacrements, l'Église spirituelle. Kant développe toutes ces implications. Il débarrasse l'idée religieuse, réformée par Luther, de son enveloppe théologique. Il fait de la religion un simple achèvement de la moralité. Il rationalise la doctrine luthérienne des œuvres dans sa théorie de la personnalité. Il ramène l'Église sensible à un simple rôle éducateur. Bref, affirmant comme Luther, mais d'un point de vue rationnel, l'idée de l'*autonomie*, il veut purger le christianisme de son élément *judaïque*. Et, tout en constatant que l'importance du christianisme *historique* a été mal appréciée par Kant (trop enclin, de son point de vue idéaliste, à identifier toutes les formes religieuses), l'auteur espère que les Églises, catholique et protestante, renonceront, chez les plus éclairés de leurs membres, à leurs étroitesses confessionnelles, pour se rallier au christianisme Kantien, qui est la *vérité* de la réforme luthérienne.

J. SEGOND.

C. Davidson. — A NEW INTERPRETATION OF HERBART'S PSYCHOLOGY AND EDUCATIONAL THEORY THROUGH THE PHILOSOPHY OF LEIBNIZ. Blackwood and Sons, Paris, 1906.

Je ne sais si l'interprétation de Herbart que nous donne M. D. est très nouvelle, mais à coup sûr elle ne nous facilite pas la compréhension d'un auteur par lui-même fort ardu. Il y a, dans cet exposé, bien des longueurs, bien des répétitions et des choses inutiles; cela provient, je crois, de ce que le problème tel que l'a posé l'auteur est mal délimité. Étudier la psychologie de Herbart et sa théorie de l'éducation, c'est se condamner à des redites et à des obscurités car nous retrouverons, à propos de l'éducation, des idées exposées avec la psychologie et d'autre part, pour comprendre tel principe pédagogique, il faut avoir présent à l'esprit tout l'enchaînement des propositions, tel que M. D. ne peut nous le retracer ici. La psychologie de Herbart, à elle seule, pouvait faire la matière d'un livre (elle a

d'ailleurs été étudiée par Nahlowsky, Volkmann, Drobisch ou, sinon, il fallait prendre pour centre de l'étude la pédagogie de Herbart et la rattacher, dans la mesure où cela était nécessaire, à la psychologie.

Le sujet en valait la peine si, comme l'affirme l'auteur dès son introduction, nulle théorie pédagogique n'a été aussi critiquée que celle de Herbart. Mais non content de nous exposer la psychologie compliquée du philosophe, D. tient à nous montrer qu'elle se rattache à la philosophie leibnizienne et nous rappelle en trois chapitres les principes de celles-ci.

De l'*âme*, « essence simple », Herbart ne donne qu'une conception négative : c'est une inconnue jusqu'au moment où elle se manifeste par une *présentation*. Cependant il faut bien admettre l'existence d'une entité métaphysique si l'on veut comprendre deux faits : 1° l'unification de nos connaissances, 2° l'identité personnelle.

Les présentations agissent l'une sur l'autre de trois manières : 1° elles *résistent* l'une à l'autre, 2° elles forment un *complexus*, 3° elles *fusionnent* : dans les trois cas, il y a limitation, c'est-à-dire opposition, et la vie peut être définie « la persistance à travers ces limitations ».

Il n'y a dans l'âme que deux aspects : l'un est l'intellect, l'autre la disposition affective, mais celle-ci se ramène à celui-là. Le sentir, en effet, dépend du savoir, mais d'un savoir inséparable du sujet connaissant. Quant à la volonté, elle ne peut se proposer que ce qu'elle sait réalisable : l'impossible est désiré, jamais voulu. De la connaissance exacte résulte l'action juste. Herbart rejoint Socrate. L'activité personnelle par laquelle l'homme fait un choix n'est pas séparable de ce choix, c'est l'activité même de l'âme dans ses présentations et ainsi s'explique la proposition centrale de la psychologie herbartienne : « La volonté jaillit du cercle même de la pensée. »

Il y a deux façons d'être infidèle à soi-même et l'homme qui agit selon une loi imposée du dehors, loi qui, en tant que présentation n'a pas encore été assimilée par la totalité de l'aperception, — est aussi infidèle à lui-même que celui qui, connaissant la loi, l'enfreint. Pour Herbart, une action bonne, que la volonté aurait dictée sans la savoir bonne, n'est pas telle : l'ignorant n'est jamais vertueux.

Le but de l'éducation est la formation du caractère moralité : pour y atteindre, il faut développer un intérêt multiforme. La *théorie de l'intérêt* est curieuse et capitale au point de vue de l'éducation. Et d'abord il n'y a pas d'intérêt médiat, tout intérêt est direct : être intéressé, c'est « se concentrer sur une série de présentations à l'exclusion des autres », mais il ne faut pas exagérer l'exclusivisme, il faut que l'âme puisse se dégager d'une série, se reprendre et se concentrer sur une autre et pour cela il faut qu'elle se libère à temps. Herbart établit une distinction importante entre l'*intérêt* donné aux choses et les objets de cet intérêt.

La difficulté dans cette méthode déterministe d'éducation, consiste à sauvegarder l'*individualité* de l'enfant : puisque l'éducation doit

donner des résultats mathématiques, l'individualité est plutôt une entrave et si on la maintient l'éducation devient inutile. Herbart considère qu'il y a conflit entre le caractère d'une personne et son individualité : l'un est conscient, simple et stable, l'autre est plongée dans l'inconscient, elle est capricieuse et complexe. Mais le but de l'éducation est de réaliser entre eux une influence réciproque, en modifiant l'individualité de telle sorte qu'elle puisse engendrer le caractère. Il faut donc que l'éducateur connaisse très bien l'enfant au moment où il le prend en mains : la théorie de Herbart a ainsi contribué aux progrès de la psychologie infantile, qu'elle fait commencer au berceau.

Dans la théorie de la *concentration des études*, il semble qu'Herbart se contredise : il demande que la science inculquée à l'élève forme un tout organique et que l'instruction parte d'une étude spéciale prise pour centre, à laquelle les autres seront rattachées. Mais, d'autre part, dans la conception herbartienne il y a plusieurs centres et l'unité de la science n'est pas constituée.

Les continuateurs de Herbart adoptent pour premier principe d'éducation, au lieu de l'intérêt, la *réalisation du moi*, mais cette expression vague a le tort d'attirer beaucoup trop l'attention sur le moi tandis que le véritable esprit de Herbart est celui du bouddhisme (?) qui place l'ignorance à la source de tous les maux et détruit l'illusion du moi.

On n'en a pas moins reproché à Herbart d'avoir éliminé le moi de sa théorie de l'aperception — et l'activité personnelle, de sa conception de l'éducation (Natorp, Vogel, Laurie), reproches dont D. estime avoir montré l'injustice. C. Bos.

Fritz Medicus. — J. G. FICHTE VORLESUNGEN. 1 vol. in-8, VI-269 p., Berlin, Reuther et Reichard, 1905.

« La philosophie que l'on choisit dépend de l'homme que l'on est; car un système philosophique n'est pas un meuble, une chose sans vie, que l'on puisse prendre ou rejeter arbitrairement, mais il est comme animé par l'âme de celui qui l'a adopté ». Ces paroles de Fichte trouvent chez Fichte lui-même leur plus exacte application : en lui le philosophe ne saurait se séparer de l'homme et sa vie ne fut en quelque sorte que l'extériorisation de sa pensée; sa philosophie est par excellence la philosophie de la liberté et tous ses efforts ont tendu à réaliser une vie de liberté. Cette union étroite de l'homme et du penseur chez Fichte suffirait peut-être à justifier la méthode suivie par M. Medicus qui, dans chacune de ses leçons à partir de la troisième, joint à la relation des événements extérieurs d'une période de la vie de son auteur l'exposé des doctrines contenues dans les ouvrages de cette période. Ajoutons que, dans un cours public, cette méthode offre aussi l'avantage de fournir un délassement aux auditeurs, dont il est difficile de tenir, une heure durant, l'esprit conti-

nuellement tendu sur des matières particulièrement abstraites. On pourrait craindre par contre qu'elle ne nuise à l'enchaînement des diverses parties du système et par suite à la compréhension de l'ensemble. Il n'en est rien cependant et le lecteur arrive aisément à se faire une idée suffisamment exacte et précise des principes fondamentaux de la *Wissenschaftslehre*, de son développement systématique et de ses principaux corollaires, *doctrine du droit*, *morale et religion*. C'est que l'auteur, sans s'attacher à une analyse suivie et minutieuse des ouvrages qu'il examine, et négligeant les détails d'importance secondaire, excelle à mettre en lumière les points essentiels qu'il est nécessaire de bien connaître pour l'intelligence de la doctrine : sur ces points il insiste sans se lasser jusqu'à ce qu'il obtienne la plus parfaite clarté (voir par exemple les développements relatifs à la conception fondamentale de l'Idéalisme, p. 111-115). Ces leçons, d'une belle ordonnance, dont l'élégance n'a rien d'affecté et dont la remarquable clarté n'exclut pas la profondeur, ont dû vraisemblablement obtenir à l'Université de Halle, où elles ont été professées, un succès peu ordinaire; elles présentent incontestablement à la lecture un réel agrément et un très vif intérêt.

M. X.

Dr Maria Raich. — FICHTE. SEINE ETHIK UND SEINE STELLUNG ZUM PROBLEM DES INDIVIDUALISMUS. 1 vol. in-8°, VI-196 p., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1905.

En dépit de ce qu'elle peut avoir d'insoutenable dans son ensemble, la doctrine de Fichte est une de celles qui s'imposent le plus à l'attention par sa grandeur morale autant que par sa hardiesse métaphysique. Il ne faut donc pas s'étonner de l'intérêt qu'elle suscite et des nombreuses publications auxquelles elle donne naissance, même en un temps où la métaphysique a beaucoup perdu de son prestige. Je signalais plus haut aux lecteurs de cette revue l'ouvrage du Dr Fritz Médicus dont je me plaisais à louer la belle ordonnance et l'élégance peu commune. Le livre de Mlle Maria Raich dont je rends compte aujourd'hui ne présente point à vrai dire ces brillantes qualités d'exposition : la forme en est particulièrement sèche; la pensée se disperse et ne se retrouve qu'avec peine dans une succession de courts alinéas dont la longueur n'excède guère cinq ou six lignes et les citations tiennent une place peut-être excessive. L'ouvrage n'est point d'une lecture facile, et l'on sent que l'auteur, Russe d'origine, a été quelque peu gênée par l'emploi d'une langue étrangère; mais, savant et solide, il peut rendre de notables services à ceux qui ont déjà une connaissance générale du système en leur permettant de pénétrer dans les détails de la doctrine et particulièrement de la morale de Fichte.

C'est en effet l'Éthique du grand métaphysicien que Mlle Raich se propose essentiellement d'exposer, ou, pour parler plus exactement,

c'est au point de vue moral qu'elle se place pour envisager une doctrine où Ethique et Métaphysique ne font qu'un, de même que la raison pratique est identique dans son fond à la raison spéculative. Dans son exposition l'auteur rejette délibérément la méthode historique et considère expressément l'ensemble de tous les ouvrages de Fichte comme un tout (ein gegebenes Ganzes), comme une unité (eine Einheit)[1]. C'est que d'après elle entre les différentes formes que la pensée de l'auteur de la *Wissenschaftslehre* a successivement revêtues il n'y a pas opposition ou contradiction; on ne peut pas même dire, à proprement parler, qu'il y ait eu *transformation* (Umbildung), mais seulement *développement logique* (Entwicklung), *éclaircissement progressif* (Erklärung). L'Idéalisme objectif de la seconde période est en réalité contenu dans l'Idéalisme subjectif de la première, la doctrine de Dieu dans la doctrine du Moi, la religion dans la morale, la science des biens (*Güterlehre*) dans la science des devoirs (*Pflichtenlehre*), la théorie de la soumission à Dieu (*Gottergebniss*) dans la théorie de la liberté absolue. Cette thèse, conforme à certaines déclarations expresses de Fichte[2] et d'accord avec ce que nous savons de son caractère, est assurément soutenable en elle-même et d'ailleurs fortement défendue par l'auteur. Cependant elle ne justifie pas entièrement, semble-t-il, le rejet de la méthode historique. Il est à croire que l'ouvrage de Mlle Raich aurait gagné en intérêt et en clarté si elle avait pris soin d'étudier successivement les divers moments de la doctrine de Fichte en montrant comment le philosophe, par un travail continu de la pensée, s'est élevé de la forme première de la *Wissenschaftslehre* à la forme dernière, qui est aussi, suivant l'auteur, la plus claire et la plus achevée (*vollendeste*). M. X.

Filippo Masci. — Il Pensiero filosofico di Guiseppe Mazzini. 1 br. in-8°, 127 p. Naples, Stab. tip. della R. Università, 1905.

Mazzini, dit l'auteur, a doté sa patrie de deux grandes idées : une idée historique, l'unité; une idée philosophique, la suprématie du devoir sur le droit. Sa philosophie est défectueuse comme système de l'univers, féconde comme conception éthique et sociale. Elle ne procède pas des grandes doctrines philosophiques, mais des heurts de tendances de son époque. L'auteur examine les idées de Mazzini sur la religion (oscillation incohérente entre le théisme et le panthéisme moral, conception erronée d'une foi collective débarrassée de tout symbolisme, réduction — malgré Mazzini lui-même — de la religion à une philosophie), sur la morale et la politique (théorie des devoirs à base mystique, eudémonisme transcendant, subordination du progrès humain à une fin inconnue, doctrine sociale insuffisamment approfondie en son affirmation même de la propriété individuelle),

1. V. préf. et concl. p. 186.
2. V. p. 187.

sur l'esthétique (condamnation du *vérisme* et de la thèse de *l'art pour l'art*. Dans le dernier chapitre, M. Masci établit un parallèle entre Mazzini et Lamennais, se refusant à voir en celui-ci l'inspirateur de celui-là, dénonçant le caractère incertain du tribun français, l'*unité terrifiante* du caractère de Mazzini. J. SEGOND.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

O. EFFERT. — *Les Antagonismes économiques*. In-8°, Paris, Giard et Brière.

SOURIAU (Paul). — *La Rêverie asthétique*. In-12, Paris, Alcan.

MAXWEILER. — *Esquisse d'une sociologie*. In-8°, Bruxelles, Instituts Solvay.

E. BLANC (Abbé). — *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne, contemporaine*. In-4°, Paris, Lethielleux.

SÉVERAC. — *La Secte russe des hommes de Dieu*. In-8°, Paris, Cornély.

DEVOLVÉ. — *Religion, critique et philosophie positive chez F. Bayle*. In-8°, Paris, Alcan.

MASSELON. — *La mélancolie, étude médicale et psychologique*. In-12, Paris, Alcan.

G. DUMAS. — *Le sourire : psychologie et physiologie*. Paris, Alcan.

E. DURKHEIM. — *L'année sociologique*. IX[e] année. Paris, F. Alcan.

D[r] BLONDEL. — *Les Auto-mutilateurs : étude de psychologie pathologique*. In-12, Paris, Rousset.

J.-M. BALDWIN. — *Thought and Things or genetic. Logic*. In-8°, London, Swann Sonnenschein, tome I.

LAURIE. — *Synthetica : being Meditations epistemological and ontological*. 2 vol. in-8°, London, Longmans.

ELSENHANS. — *Fries und Kant*. I *Historisches Theil*. In-8°, Giessen, Töpelmann.

MARCUS (Hugo). — *Musikästhetische Probleme*. In-12, Berlin, Ehrbock.

WANDT. — *Essays*. Zwerte Aufl. In-8°, Leipzig, Engelmann.

G. VIDARI. — *Elementi di etica*. In-18, Milano, Hœpli.

MICELI. — *La norma giuridica*. I. *Elemento formale*. Palermo, Reber.

O. KLEMM. — *G. B. Vico, als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog*. In-8°, Leipzig, Engelmann.

FULCI. — *La filosofia scientifica del diretto nel suo sviluppo storico*. 1 p. In-8°, Messina, Trimalchi.

GROPPALI. — *Filosofia del diritto*. In-12, Hœpli, Milano.

AMADORI VIRGILIJ. — *Il sentimento imperialista : studio psicosociologico*. In-8°, Milano, Sandron.

J. ANTICH. — *Egoismo y altruismo*. In-12, Barcelona, Heinrich.

GETINO. — *El averroismo teologico de S. Thomas de Aquino*. In-12, Vergara.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

CHEMINS DE FER DU NORD

Saison balnéaire et thermale

(De la veille des Rameaux au 31 Octobre)

BILLETS d'ALLER et RETOUR à prix réduits

PRIX au départ de PARIS (non compris le timbre de quittance)

De PARIS aux STATIONS CI-DESSOUS	BILLETS de SAISON de FAMILLE Valables pendant 33 jours (1) — PRIX pour 3 personnes			BILLETS de SAISON de FAMILLE — PRIX Pour chaque personne en plus			BILLETS hebdomadaires — PRIX (2) par personne			BILLETS d'excursion — PRIX (3) par personne	
	1re classe	2e classe	3e classe	1re classe	2e classe	3e classe	1re classe	2e classe	3e classe	2e classe	3e clas.
	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.
Ault-Onival (viâ Fouquières-Fressenneville). .	137 40	95 40	62 70	24 20	17 20	11 40	29 »	23 30	16 »	11 40	7 45
Berk.	149 40	101 40	66 30	25 60	17 45	11 45	31 »	24 15	17 »	11 15	7 35
Boulogne (ville)	170 70	115 20	75 »	28 45	19 20	12 50	34 »	25 70	18 90	11 10	7 30
Calais (ville).	198 30	133 80	87 30	33 05	22 30	14 55	37 90	29 »	21 85	12 35	8 10
Cayeux.	137 55	93 60	61 20	24 »	16 45	10 80	29 30	23 05	15 95	11 »	7 25
Conchy-le-Temple (Fort-Mahon) . .	140 40	94 80	61 80	23 40	15 80	10 30	28 80	22 50	15 75	9 75	6 35
Dannes-Camiers	157 20	106 20	69 30	26 20	17 70	11 55	31 70	24 40	17 50	10 50	6 85
Dunkerque.	204 90	138 30	90 30	34 15	23 05	15 05	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20
Enghien-les-Bains	»	»	»	»	»	»	2 »	1 45	» 95	»	»
Etaples.	152 40	102 90	67 20	25 40	17 15	11 20	30 90	23 95	17 »	10 35	6 75
Eu (le Bourg d'Ault et Onival. . . .	120 90	81 60	53 10	20 15	13 60	8 85	25 40	20 10	13 70	8 85	5 75
Fort-Mahon-Plage	141 30	96 60	64 20	24 15	16 70	11 30	29 50	23 35	16 65	10 80	7 45
Ghyvelde (Bray-Dunes).	213 »	143 70	93 60	35 50	23 95	15 60	39 95	31 15	23 40	12 50	8 20
Gravelines (Petit-Fort-Philippe) . .	204 90	138 30	90 30	34 15	23 05	15 05	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20
Le Crotoy	131 25	89 10	58 20	22 60	15 40	10 10	27 90	21 95	15 15	10 25	6 75
Leffrinckouke-Malo-Terminus. . . .	209 10	141 »	92 10	34 85	23 50	15 35	39 40	30 55	23 05	12 50	8 20
Le Tréport-Mers	123 »	83 10	54 »	20 50	13 85	9 »	25 75	20 35	13 90	9 »	5 85
Loon-Plage.	204 30	138 »	90 »	34 05	23 »	15 »	38 75	29 90	22 50	12 50	8 20
Marquise-Rinxent (Wissant).	182 10	123 »	80 10	30 35	20 50	13 35	35 60	26 80	20 05	11 75	7 70
Noyelles	126 90	85 80	55 80	21 15	14 30	9 30	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95
Paris-Plage	156 »	105 90	70 20	26 60	18 15	12 20	32 10	24 95	18 »	11 35	7 75
Pierrefonds.	66 »	44 40	29 10	11 »	7 40	4 85	15 40	11 50	7 60	»	»
Quend-Fort-Mahon	137 70	93 »	60 60	22 95	15 50	10 10	28 30	22 15	15 45	9 60	6 25
Quend-Plage.	140 70	96 »	63 60	23 95	16 50	11 10	29 30	23 15	16 45	10 60	7 25
Rang-du-Fliers-Verton (Plage Merlimont).	145 20	98 10	63 90	24 20	16 35	10 65	29 60	23 05	16 20	10 05	6 55
Rosendael (Plage de Malo-les-Bains). .	207 60	140 10	91 50	34 60	23 35	15 25	39 20	30 35	22 90	12 50	8 20
Saint-Amand.	159 90	108 »	70 50	26 65	18 »	11 75	32 20	24 65	17 75	»	»
Saint-Amand-Thermal	163 20	110 10	72 »	27 20	18 35	12 »	32 80	24 95	18 10	»	»
Saint-Valery sur-Somme	131 10	88 50	57 60	21 85	14 75	9 60	27 15	21 35	14 75	9 30	6 05
Serqueux (Forges-les-Eaux).	98 70	66 60	43 50	16 45	11 10	7 25	21 50	16 70	11 25	»	»
Wimille-Wimereux	174 60	117 90	76 80	29 10	19 65	12 80	34 55	26 10	19 30	11 25	7 40
Zuydcoote-Nord-Plage	211 80	142 80	93 »	35 30	23 80	15 50	39 80	30 95	23 25	12 50	8 20

(1) Les billets de saison de famille sont nominatifs et collectifs, ils ne peuvent servir qu'aux personnes d'une même famille ainsi qu'aux personnes (précepteurs, serviteurs, etc.) attachées à la famille.

La validité peut être prolongée une ou plusieurs fois d'une période de 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 du prix total du billet.

Les titulaires d'un billet collectif sont tenus de voyager ensemble.

(2) Valables du vendredi au mardi ou de l'avant-veille au surlendemain des fêtes légales.

Des carnets comportant cinq billets d'aller et retour sont délivrés dans toutes les gares et stations du réseau à destination des stations balnéaires et thermales ci-dessus, — le voyageur qui prendra un carnet pourra utiliser les coupons dont il se compose à une date quelconque dans le délai de 33 jours, non compris le jour de distribution.

(3) Valables pendant une journée les dimanches et jours de fêtes légales dans les trains spécialement désignés.

Une réduction de 5 à 25 0/0 est faite selon le nombre des membres de la famille.

Note importante. — *Pour les heures de départ et d'arrivée, ainsi que pour les autres billets spéciaux de bains de mer, consulter les affiches*

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

EXCURSIONS A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'île de Jersey, la Compagnie des Chemins de fer de l'Ouest fait délivrer, au départ de Paris, des billets directs d'aller et retour valables un mois permettant de s'embarquer à GRANVILLE ou à SAINT-MALO.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour.		*Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement*	
1re classe	63 fr. 15	1re classe	74 fr. 85
2e —	44 fr. 25	2e —	50 fr. 05
3e —	29 fr. 85	3e —	37 fr. 30

Les billets délivrés à l'aller par Granville et au retour par St-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont-Saint-Michel.

Ces billets sont délivrés toute l'année.

Pour plus de renseignements consulter le livret *Guide illustré du réseau de l'Ouest* vendu **0 fr. 30**, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

PARIS A LONDRES

Viâ ROUEN, DIEPPE et NEWHAVEN

PAR LA GARE SAINT-LAZARE

SERVICES RAPIDES DE JOUR ET DE NUIT

TOUS LES JOURS (Dimanches et Fêtes compris) ET TOUTE L'ANNÉE

***TRAJET DE JOUR** en 8 h. 1/2* (1re et 2e classe seulement).

GRANDE ÉCONOMIE.

Billets simples, valables pendant 7 jours.		*Billets d'aller et retour valables pendant 1 mois.*	
1re classe	48 fr. 25	1re classe	82 fr. 75
2e —	35 fr. »	2e —	58 fr. 75
3e —	23 fr. 25	3e —	41 fr. 50

Ces billets donnent le droit de s'arrêter, sans supplément de prix, à toutes les gares situées sur le parcours.

Les trains du service de jour entre Paris et Dieppe et vice-versa comportent des voitures de 1re classe et de 2e classe à couloir avec W.-C. et toilette ainsi qu'un wagon-restaurant; ceux du service de nuit comportent des voitures à couloir des trois classes avec W.-C. et toilette. La voiture de 1re classe à couloir des trains de nuit comporte des compartiments à couchettes (supplément de 5 francs par place). Les couchettes peuvent être retenues à l'avance aux gares de Paris et de Dieppe moyennant une surtaxe de 1 franc par couchette.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, un bulletin spécial du service de Paris à Londres.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

VOYAGES D'EXCURSIONS

AUX PLAGES DE LA BRETAGNE

Du 1[er] **Mai** au **31 octobre**, il est délivré des billets de voyage d'excursions aux Plages de Bretagne, à **prix réduits**, et comportant les parcours ci-après :

Le Croisic. Guérande, Saint-Nazaire, Savenay, Questembert, Ploërmel, Vannes, Auray, Pontivy, Quiberon, Le Palais (Belle-Ile-en-Mer), Lorient, Quimperlé, Rosporden, Concarneau, Quimper, Douarnenez, Pont-l'Abbé, Châteaulin.

DURÉE: 30 jours

PRIX DES BILLETS (aller et retour) : 1[re] Classe, **45** fr. — 2[e] Classe, **36** fr.

Faculté d'arrêt à tous les points du parcours, tant à l'aller qu'au retour.

Faculté de prolongation de la durée de validité moyennant supplément.

En outre, il est délivré au départ de toute station du réseau d'Orléans pour Savenay ou tout autre point situé sur l'itinéraire dn voyage d'excursions indiqué ci-dessus et inversement des billets spéciaux de 1[re] et de 2[e] classe réduits de 40 %, sous condition d'un parcours de 50 kilomètres par billet.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR DE FAMILLE

Pour les Stations thermales et hivernales

DES PYRÉNÉES ET DU GOLFE DE GASGOGNE

Arcachon, Biarritz, Dax, Pau, Salies-de-Béarn, etc.

Tarif spécial **G. V. N° 106** (Orléans)

Des Billets de famille de 1[re], 2[e] et 3[e] classes, comportant une réduction de **20** à **40** %, suivant le nombre des personnes, sont délivrés toute l'année à toutes les gares du réseau d'Orléans, pour les stations thermales et hivernales du Midi, sous condition d'effectuer un parcours minimum de 300 kilomètres (aller et retour compris) et notamment pour :

Arcachon, Biarritz, Dax, Guéthary, (halte), **Hendaye, Pau, Saint-Jean-de-Luz, Salies-de-Béarn,** etc.

DURÉE DE VALIDITÉ : **33** JOURS

non compris les jours de départ et d'arrivée

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1[re] classe et de 20 p. 0/0 en 2[e] et 3[e] classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1[re] classe, **50** fr. — 2[e] classe, **38** fr. — 3[e] classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

725-06. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 5-06.

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

DIX-SEPTIÈME ANNÉE — *Paraît le 1er et le 15 de chaque mois* — DIX-SEPTIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° 220. — 15 AOUT 1906

REVUE DE LA QUINZAINE

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENTS

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		Étranger	
Un an..........	25 fr.	Un an..........	30 fr.
Six mois..........	14 »	Six mois..........	17 »
Trois mois..........	8 »	Trois mois..........	10 »

ABONNEMENT DE TROIS ANS, avec prime équivalant au remboursement de l'abonnement.

France : 65 fr. | **Étranger : 80 fr.**

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants (emballage et port compris) :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Éditions du *Mercure de France*.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

TRENTE ET UNIÈME ANNÉE. N° 10 OCTOBRE 1906

REVUE PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

REVUE CRITIQUE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PERIODIQUES ÉTRANGERS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

1906

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

DIX-SEPTIÈME ANNÉE *Paraît le 1er et le 15 de chaque mois* DIX-SEPTIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° DU 15 SEPTEMBRE 1906

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENTS

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		Étranger	
UN AN	**25** fr.	UN AN	**30** fr.
SIX MOIS	**14** »	SIX MOIS	**17** »
TROIS MOIS	**8** »	TROIS MOIS	**10** »

ABONNEMENT DE TROIS ANS, avec prime équivalant au remboursement de l'abonnement.

France : 65 fr. | **Étranger : 80 fr.**

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants (emballage et port compris) :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Éditions du *Mercure de France.*

LES CONDITIONS BIOLOGIQUES DU REMORDS

On définit en général le remords en disant que c'est la douleur cuisante et comme la morsure qui torture le cœur après une action que nous considérons comme coupable.

Il semble donc que, dans la plupart des cas, le remords résulte de la comparaison que nous faisons de notre conduite avec nos idées de bien et de mal et qu'il dépende surtout de conditions logiques. J'ai l'intention, au cours de cet article, de montrer qu'il dépend aussi de conditions affectives et de conditions physiologiques que certains états anormaux tels que la mélancolie anxieuse ou la maladie du scrupule permettent de mettre en lumière avec beaucoup de netteté. On pourra même voir, sous l'influence de ces conditions, les jugements de bien et de mal varier comme de simples jugements psychologiques. Il fut un temps où la psychologie, tenait tout entière dans une sorte d'idéologie absolue sans rapport avec la réalité et la vie, et la morale, encore aujourd'hui, tendrait à se confiner dans une idéologie de ce genre. Raison de plus pour montrer que les idées de bien et de mal, comme les sentiments qui s'y rattachent, ont leurs conditions élémentaires aussi bien dans la nutrition de nos tissus et la vitalité de nos instincts que dans notre pensée abstraite.

II

Et tout d'abord, pour ne pas nous égarer dans l'abstraction, choisissons quelques cas particuliers et citons des remords précis.

Léonard, un mélancolique délirant, a des remords depuis cinq mois pour avoir volé son patron.

Henriette S., mélancolique très agitée, a eu pendant plusieurs mois des remords pour avoir trompé son mari.

Une autre mélancolique anxieuse, Augustine, a présenté pendant plus d'un an des remords presque continus, pour s'être fait avorter sur la demande d'un amant riche qui ne voulait pas d'enfants.

Jacques M., un mélancolique anxieux, mort aujourd'hui, a traîné

pendant ses cinq mois de maladie, le remords d'avoir copié une composition dans un concours.

Marie, une mélancolique résignée, n'a pas de remords au sens précis du mot, mais elle juge qu'elle a mal agi de tromper son mari et nous verrons tout à l'heure sous quelles influences physiques elle portes des jugements opposés.

Enfin S., une scrupuleuse, a depuis quelques mois des remords très vifs pour avoir fait faux poids dans son commerce d'épicerie.

Voilà quelques remords que l'on peut grouper sous trois chefs différents :

Remords relatifs à des fautes commises par amour (Henriette, Marie).

Remords relatifs à des fautes commises par cupidité (Léonard, Augustine et S.).

Remords relatifs à des fautes commises par ambition (Jacques).

Et si cette liste était plus longue, nous pourrions, en comptant les différents groupes de remords, faire l'énumération des principaux instincts dont les excès font l'immoralité des hommes : orgueil, passion religieuse ou politique, amour-propre, envie, etc.

Par quel mécanisme les remords de Léonard, d'Henriette, de Marie et de nos autres sujets, se produisent-ils?

Quand le remords se produit chez un normal, c'est un fait bien connu qu'il tient à une sorte d'oscillation en retour des idées morales qui reprennent leur empire après la satisfaction des instincts qui les ont vaincues.

Un homme est possédé par un désir violent; il veut à tout prix obtenir un grade, une femme, une situation et son désir est si fort qu'il n'hésite pas à calomnier un rival ou à faire une promesse qu'il sait ne pas pouvoir tenir. Il triomphe. Mais de la satisfaction naît la lassitude; le désir, cause de tout le désordre, a finalement disparu ou s'est atténué au point de n'être plus dangereux et ce sont les idées morales qui triomphent à leur tour. « J'ai manqué au devoir, se dit le coupable, à l'honneur, à la justice; je mérite le blâme et le mépris, je suis un misérable, etc. »; il souffre à se juger ainsi; il a des remords.

Eh bien! nos sujets sont dans une situation analogue, avec la différence que ce n'est pas la satisfaction mais la maladie qui a tué en eux ou diminué les instincts d'où naissent les fautes; ils sont déprimés. incapables de ressentir encore aucun des instincts qui les ont fait faillir, fermés à l'ambition, à l'amour, à la cupidité et par suite très bien placés pour juger leurs anciennes fautes conformément aux idées morales dont ils ont été nourris.

L'un d'eux, Marie que j'ai très longuement étudiée ailleurs, présente, pendant ses crises de dépression mélancolique, une anesthésie physique et morale des plus marquées.

Elle sent beaucoup plus mal les contacts sur toute la surface de la peau; elle n'éprouve plus la faim et la soif avec la même intensité; elle n'a aucune sensibilité génitale et se désintéresse des hommes; elle ne tient ni à être regardée ni à être admirée et elle ne prend plus aucun souci de sa toilette.

Les siens, mari, beaux-parents, enfants, lui deviennent tout à fait indifférents; elle n'en parle pas d'elle-même; elle ne les demande pas, et j'ai pu constater combien elle était peu touchée par la visite de son petit garçon à laquelle j'ai assisté.

Quant aux instincts égoïstes ou altruistes qui font la vie sociale, cupidité, ambition, charité, elle les ignore; elle vit comme séparée du monde et des choses par son anesthésie morale.

Mêmes observations à faire sur Léonard, sur Henriette, sur Jacques et sur Augustine. Ce sont encore des indifférents, anesthésiés dans leur sensibilité physique et morale; ils n'ont plus ni émotions ni désirs.

Léonard, qui a volé, ne se soucie plus d'être riche, ni d'avoir de l'argent pour satisfaire des passions qui ne le tourmentent plus; Henriette ne parle de ses amants qu'avec dégoût; Jacques, qui se pose pour tous les actes de la vie la même question « à quoi bon? » n'a plus ni ambition, ni amour-propre, ni aucun des désirs qui l'ont rendu coupable. Augustine est insensible à la cupidité, au désir du bien-être et à l'amour.

Ce sont tous des désabusés précoces et complets que ces mélancoliques résignés ou plaintifs; ils n'aiment plus la vie et ses luttes; ils ne recherchent pas les plaisirs qu'ils ne pourraient goûter; ils n'éprouvent plus les passions ardentes des hommes.

Dans ces conditions, lorsqu'ils pensent à leur vie passée et arrêtent leur pensée sur quelque faute, on comprend qu'ils puissent la juger avec d'autant plus de sévérité qu'ils se sentent incapables de la commettre pour l'instant.

Ce qui fait en général notre indulgence pour nos fautes passées c'est la persistance des instincts qui nous les ont fait commettre, ce qui fait notre sévérité c'est l'affaiblissement de ces mêmes instincts et c'est pourquoi nos mélancoliques peuvent juger, suivant les principes de la morale la plus pure, un passé où leur présent ne se reconnaît pas.

Mais un jugement même sévère sur soi-même n'est pas un remords; le remords c'est la souffrance, la gêne physique et morale

qui accompagne le jugement; et comment les mélancoliques peuvent-ils souffrir s'ils sont aussi atteints que nous le disions tout à l'heure dans leur sensibilité? Comment surtout est-il possible qu'indifférents aux émotions brutales des sens ou aux émotions fortes des sentiments de famille, ils soient accessibles encore aux émotions plus délicates de la conscience morale?

Pour répondre à cette question, on doit se rappeler la distinction profonde que les psychologues et les aliénistes ont depuis longtemps faite entre les deux formes principales de la mélancolie morbide.

Il y a des mélancoliques passifs qui joignent à l'anesthésie physique et morale un ralentissement de la pensée et une paresse de la volonté, mais sans éprouver d'autre douleur morale qu'un sentiment général de lassitude et sans présenter aucune réaction motrice ou verbale autre que des gestes et des phrases de résignation. Marie appartient à ce groupe et j'ai étudié longuement ailleurs le ralentissement de son activité intellectuelle et de sa volonté. Pendant quinze jours elle reste assise sur une chaise, indifférente à tout, pensant peu, écoutant assez bien, incapable de s'occuper dans l'asile à aucun travail.

La conversation est cependant possible et les réponses, bien que laconiques, sont toujours suffisamment précises.

La vie du corps est ralentie comme celle de l'esprit.

Le cœur bat de 50 à 60 fois par minute, la tension artérielle est de 8 à la radiale, la circulation périphérique est languissante, la peau est froide, pâle, ridée.

Le nombre des inspirations est de 10 à la minute.

Les muscles anémiés, décolorés n'ont plus le même tonus; ils sont flasques, et la tête penche légèrement sur la poitrine tandis que les bras ballent le long du corps. La force musculaire est de 15 pour la main gauche et de 18 pour la main droite.

L'élimination de l'urée tombe à 6 grammes en vingt-quatre heures.

Toutes les fonctions sont ralenties et pas plus dans l'ordre physique que dans l'ordre mental, on ne pourrait noter les réactions positives de cette sorte de mélancolie.

Il va de soi que de pareils sujets ne peuvent guère éprouver d'eux-mêmes, et jamais avec intensité, le sentiment du remords. Certes Marie se juge quand je l'y oblige, après avoir lu devant elle la liste de ses fredaines, qui sont nombreuses :

A trompé son mari avec six charbonniers.

A trompé son mari avec un employé de la compagnie du gaz.

A trompé son mari avec un gardien de chevaux de bois, etc.

Interrogée sur ce qu'elle pense, elle me dit : « J'ai mal fait je ne recommencerai plus, ce sont là de mauvaises histoires », mais elle porte ces deux jugements sans paraître souffrir, car ni le son de sa voix, ni son pouls, ni sa respiration ne trahissait la moindre émotion.

Pour arriver jusqu'au remords, j'ai dû un jour provoquer dans son imagination paresseuse toutes les images capables de l'émouvoir : la douleur de son mari qui a connu ses trahisons, le mépris de ses voisines, peut-être les châtiments du ciel, et en insistant beaucoup, en me répétant sans cesse, en réveillant sur ce point spécial sa sensibilité endormie, je suis parvenu à provoquer chez elle une légère crise de remords avec larmes, accélération de la respiration et du cœur; mais sans mon insistance elle n'y fut point venue d'elle-même et je puis bien dire que le remords qu'elle connaît, c'est un remords provoqué. Livrée à sa dépression, sans guide et sans direction, elle s'en tiendrait à des jugements qui n'engageraient pas sa sensibilité; elle saurait qu'elle a commis une faute mais ne s'en affligerait pas, elle s'arrêterait à la frontière du remords.

Avec Augustine, avec Henriette nous avons affaire à des sujets d'un tout autre genre; ce sont des mélancoliques actifs qui présentent des symptômes de dépression physique et morale comme Marie, mais qui s'en distinguent parce qu'ils éprouvent une souffrance aiguë et la traduisent par des gestes, des lamentations et des cris.

Henriette, par exemple, est foncièrement déprimée, fatiguée, éteinte, et cette dépression est facile à constater dans les moments de répit qui coupent de temps à autre son excitation douloureuse. Alors on peut voir combien cette femme ressemble à Marie et à tous les mélancoliques passifs ; elle a peu de sensibilité tactile, elle est peu sensible à la faim et à la soif, elle n'éprouve ni plaisir ni peine morale, elle n'a aucun désir, et elle exprime très bien le sentiment qu'elle a de son isolement moral et de son indifférence affective en disant : « C'est comme si j'étais morte pour mes enfants et pour moi-même ».

Son intelligence, comme celle de Marie, est paresseuse et nette, sa volonté nulle; sa vie organique présente dans les fonctions circulatoire, respiratoire, nutritive le même ralentissement que je signalais plus haut.

Le tonus musculaire est diminué, le corps, même debout, reste à demi ployé sous son propre poids; elle accuse, dans tous les membres, un sentiment général de lassitude.

Mais cette dépression n'apparaît que rarement; la plupart du temps elle est masquée par de véritables crises d'anxiété pendant lesquelles la malade pleure, sanglote, se tord les mains et déclare qu'elle « souffre à en mourir ».

C'est alors qu'elle s'accuse d'avoir trompé son mari, apporté le déshonneur à ses enfants, déchu de son titre d'épouse, et, dans le besoin d'expier qu'elle ressent, elle crie qu'elle est une misérable, qu'elle a mérité le mépris de tous et la mort; elle réclame des châtiments exemplaires, se traîne sur les genoux pour s'humilier et recommence indéfiniment les mêmes gestes et les mêmes plaintes comme si son excitation de déprimer tendait d'elle-même à se canaliser dans d'invariables formules.

Et le corps, qui tout à l'heure restait inerte et passif, s'associe maintenant à cette excitation :

Le pouls remonte; la respiration devient irrégulière et rapide, les muscles reprennent un peu de leur tonicité, l'élimination de l'urée augmente.

Que s'est-il passé?

J'ai établi il y a quelques années que ce qui est primitif et profond dans les cas de ce genre, ce ne sont pas les préoccupations du sujet, ses remords et ses craintes, mais la douleur et l'anxiété qui se surajoutent, comme par rafales, à sa dépression générale.

La preuve est qu'il donne la plupart du temps à sa souffrance des prétextes ridicules : « J'ai oublié de rendre cinq francs que je devais; j'ai commis à dix ans le péché d'indiscrétion sur une petite fille de mon âge », etc., etc., comme s'il avait souvent à cœur de justifier n'importe comment la peine aiguë qui l'oppresse.

Même quand le remords est sérieux comme chez Henriette, chez Augustine, nous constatons toujours qu'avant de s'en préoccuper le sujet a traversé non seulement des mois ou des années de santé mentale, mais toute une période de dépression passive pendant laquelle il n'en souffrait pas.

C'est ainsi qu'Henriette a paisiblement trompé son mari pendant plusieurs mois, a rompu avec son amant pour reprendre la vie conjugale sans même regretter ce qu'elle avait fait, a passé deux ans de tranquillité près de son mari et n'a pensé à sa faute avec angoisse qu'après une dépression tranquille de six mois qui paraît avoir eu pour cause occasionnelle une grippe infectieuse.

Ce n'est donc pas, comme on pourrait le croire, un remords obsédant qui profite de la dépression pour envahir peu à peu la conscience et s'y installer; c'est la douleur et l'angoisse qui font éclater tout à coup dans une conscience jusque-là paisible non

seulement des remords mais des craintes hypocondriaques, des inquiétudes d'avenir, c'est-à-dire de quoi se justifier par réaction secondaire dans l'esprit du malade qui les éprouve.

D'où vient cette douleur, cette réaction d'un système nerveux jusque-là passif? — Faut-il, comme le fait Krafft-Ebing, parler d'une névralgie cérébrale ou mentale se manifestant après plusieurs mois de dépression et de dénutrition nerveuse?

C'est bien possible, mais nous ne devons pas oublier que certains sujets n'aboutissent jamais à la mélancolie active et aux remords, quelle que soit leur dépression et leur dénutrition, tandis que d'autres y aboutissent très vite après une dépression quelquefois assez courte et que, si les uns et les autres viennent à rechuter après guérison, ils refont respectivement ou de la dépression simple ou de la dépression anxieuse.

Quand on se rappelle en outre que la douleur physique elle-même se traduit, suivant les sujets, par de la dépression simple ou par de l'excitation douloureuse, on est bien obligé d'admettre que si la névralgie dont parle Krafft-Ebing, se produit à la suite de la dénutrition nerveuse, elle n'en correspond pas moins à certaines conditions individuelles dont la loi dernière nous échappe encore.

Ce qu'il y a de certain c'est que nous sommes en présence cette fois-ci d'un remords qui s'est formé tout seul, sans que nous ayons eu besoin de collaborer avec le sujet. Henriette pleure sa trahison, Augustine pleure son avortement et ce sont bien là des remords complets, puisque les deux coupables se jugent telles et se lamentent de se juger ainsi.

Toutes sont mises par leur dépression à l'abri des tentations auxquelles elles ont succombé lorsqu'elles se portaient bien, et elles peuvent se juger avec la pureté de conscience que l'on a toujours et sans mérite en pareil cas; mais elles ne le feraient pas plus que Marie si une cause interne et personnelle, la douleur, l'anxiété morale ne venaient donner le branle à leur activité mentale et les tirer, sur un point spécial, de leur indifférence morale. — Elles se trouvent physiquement dans un état de gêne et d'angoisse qu'elles ne s'expliquent pas; elles cherchent dans leurs souvenirs le fait qui leur apparaît comme une explication, et, quand elles l'ont trouvé, elles en souffrent réellement d'une souffrance qui s'ajoute à la douleur morale et à l'anxiété primitives. Les remords créés par la douleur retentissent sur cette douleur pour l'aggraver.

Et nous pouvons sans trop de peine, après ces deux analyses, déterminer les conditions d'un remords chez les mélancoliques.

Il faut, pour que le remords apparaisse, une certaine dépression

tenant à la disparition des désirs; mais cette condition préalable n'est pas suffisante.

Pour qu'une conscience de mélancolique arrive au remords, il faut encore qu'elle soit troublée, agitée par une anxiété morale et physique qui la mette en mouvement; alors le remords naît de lui-même; et il naît d'autant plus facilement que les éléments affectifs en sont déjà donnés dans l'angoisse; il n'a besoin pour se compléter que du souvenir d'une faute; vénielle ou grave, peu importe, puisque le mécanisme ne change pas.

∴

Mais les mélancoliques ne sont pas les seuls malades à présenter des remords; j'en ai observé chez des sujets très différents, les obsédés, et, à comparer des cas de remords aussi dissemblables, on a plus de chances d'en découvrir les conditions générales.

La malade S. n'a rien d'une mélancolique, mais c'est un caractère inquiet toujours prêt à se grossir les ennuis de la vie et à se forger des craintes.

Elle raconte que, depuis la puberté, elle est sujette aux scrupules, aux phobies, aux angoisses vagues.

Pendant longtemps elle s'est cru damnée et cette pensée, qui revenait presque chaque nuit, l'affolait; puis elle a eu peur des boutons de porte et des microbes; elle frottait, désinfectait sans cesse et grattait avec son couteau jusqu'à la croûte de son pain. — Elle se rappelle également avoir eu peur de la nuit, des orages, des endroits clos, des épingles, du verre, du sang, des chiens, des vers de terre et de la maladie sous toutes ses formes.

Lorsqu'une idée obsédante se présentait, elle s'accompagnait d'une légère crise d'anxiété. « C'était, dit S., comme si je respirais avec peine et je sentais que mon cœur battait très fort. »

Sous l'influence d'un mariage heureux et d'un bon régime physique et moral, S. a vu tous ces troubles diminuer beaucoup vers la trentaine; mais depuis trois ans elle est veuve; ses affaires sont embrouillées; elle a des inquiétudes d'argent et elle a vu réapparaître pas mal de ses scrupules et de ses phobies d'antan.

Au moment où elle vient me voir, c'est par bien des côtés une déprimée et une ralentie dans le genre de Marie; elle se plaint d'être diminuée dans les sentiments qu'elle portait à ses proches, de se fatiguer vite si elle veut suivre un simple feuilleton, de devenir nonchalante et, pour toute entreprise qui demande un peu d'intelligence et de volonté, de se sentir inerte et sans force. « C'est

comme si je me désintéressais de mes affaires, comme si je me laissais m'en aller » ; elle traduit par ces phrases et d'autres semblables le sentiment qu'elle a de la dislocation de sa personnalité consciente.

La seule différence qui la distingue de Marie c'est qu'elle ne prend pas, aussi bien qu'elle, son parti de cette diminution ; elle la constate et s'en préoccupe; se compare à ce qu'elle était et se demande combien de temps va durer cette déchéance. — Au lieu de se résigner elle s'inquiète et se crée toute espèce de raisons de s'agiter. Et ce qui l'exaspère, c'est que les phobies d'autrefois tendent à reparaître sans qu'elle puisse les chasser; les boutons de porte ne la laissent plus indifférente, la crainte du feu l'obsède à certains moments, bien qu'elle sache bien qu'elle n'a pas d'incendie à redouter; elle passe parfois des heures à ruminer une idée obsédante qu'elle juge absurde et dont elle ne peut se débarrasser.

Parmi ses obsessions, il en est une qu'elle redoute particulièrement et qui, revenant presque chaque matin, s'accompagne d'une accélération de la respiration et du pouls, avec transpiration légère aux tempes, frémissements musculaires, refroidissement des extrémités, sensation de bourdonnement dans la tête et d'étouffement à la gorge.

Cette obsession est le remords d'avoir fait faux poids, lorsqu'elle était commerçante, dans les premières années de son mariage ; elle ne pouvait, dit-elle, résister à la tentation de gagner un peu plus sur chaque chose, et elle a ainsi, pendant plus de trois ans, pratiqué cette forme discrète du vol.

Souvent, dans le passé, lorsqu'elle était un peu déprimée, elle sentait ce remords rôder autour d'elle avec ses autres préoccupations et craintes, mais depuis qu'elle est malheureuse, moins bien nourrie, inquiète de l'avenir, ce souvenir lui revient presque chaque matin et s'accompagne d'angoisse.

Elle se dit qu'elle a commis une faute contre l'honnêteté, qu'elle a peut être mérité une punition du ciel et que les troubles nerveux dont elle souffre ont vraisemblablement cette origine. Et tandis qu'elle rumine ainsi à propos de sa faute, elle constate dans son organisme physique tous les troubles que je viens de rapporter.

Pour lutter contre cette obsession, elle a essayé, comme autrefois, de se faire rassurer et pardonner par son confesseur, de calmer sa conscience par quelques pénitences, mais tous ces moyens ont été vite usés et n'ont d'ailleurs jamais produit qu'un calme éphémère.

Ce qui lui a réussi assez souvent ç'a été de sauter du lit lors-

qu'elle sent venir le remords, de déjeuner vite et de sortir. Quelquefois la douche froide a rendu le même service que le déjeuner.

Alors elle sent son remords diminuer peu à peu ; elle ose, comme elle dit, « le regarder », et elle finit par le regarder avec d'autant plus de tranquillité qu'elle le voit disparaître peu à peu. Elle est débarrassée en général une heure après le repas.

Que se passe-t-il dans ce cas et dans les cas analogues?

Nous avons d'abord un état général de fatigue, provoqué aussi bien par des causes morales que par des privations, c'est-à-dire un état d'abaissement nerveux que M. Janet appellerait une diminution du niveau mental. Et cet état se trouve conditionné chez notre sujet par les conditions ordinaires de toutes les dépressions, diminution de la vie physique, de la vie affective et mentale. Nous avons ensuite, comme découpé dans la dépression générale, cet état particulier de faiblesse et d'impuissance qui se manifeste ici comme chez bien des neurasthéniques, aussitôt après le réveil.

Alors le sujet diminué dans son activité mentale et dans cet effort de volonté intellectuelle qui fait la certitude des normaux, se prend à douter, à hésiter sur toute chose; il ne peut ni évoquer complètement telle idée qui lui serait bonne, ni repousser complètement telle autre qui lui est pénible; c'est le moment où le remords se présente et force l'entrée de la conscience en s'accompagnant d'angoisse et de troubles.

Par quel mécanisme s'explique cette apparition du remords?

Faut-il admettre avec MM. Pitres et Regis que l'angoisse est encore ici le phénomène primitif et profond par lequel se manifeste la dépression et que, diffuse d'abord, elle tend d'elle-même à se spécialiser, à créer, suivant les hasards de la vie, telle phobie ou telle obsession particulières? Faut-il admettre avec M. Janet que le sujet conscient de sa dépression, dominé par le sentiment de sa déchéance, traduit ce sentiment et le réalise par les préoccupations morales et les craintes dont il se nourrit?

Bien qu'on ne puisse faire ici que des interprétations hypothétiques, c'est à celle de M. Janet que je me rangerai le plus volontiers, au moins pour le cas de S.

Elle n'a jamais, en effet, en dehors de ses crises d'obsession, cette angoisse diffuse qui, suivant MM. Pitres et Regis, devrait les précéder, et, d'autre part, si elle peut le matin au réveil maintenir pendant quelques instants sa pensée au repos, sans ruminer ses obsessions familières, elle n'éprouve ni angoisse physique ni anxiété morale : « Dans ces courts moments, dit-elle, si je reste sans bouger, sans penser, les yeux fermés, je me sens guérie. »

Que faut-il pour qu'elle s'angoisse? il faut qu'elle prenne une conscience nouvelle de sa déchéance, qu'elle s'en inquiète, et que, sous l'influence de ces sentiments, elle aille chercher l'obsession qui les traduira d'une façon concrète en les alimentant.

L'angoisse du remords ne viendra, dans ce cas, qu'après le souvenir.

Nous nous trouvons alors, comme tout à l'heure, en présence d'un remords complet et nous pouvons en analyser les conditions essentielles.

C'est d'abord et toujours une diminution de la vie affective, des désirs et des sentiments; le sujet peut juger son acte avec d'autant plus de sévérité qu'il n'est plus tenté de le recommencer; et c'est aussi une angoisse, une agitation qui vient du souvenir pénible, de l'obsession par laquelle il traduit et réalise le sentiment de sa diminution.

Les idées fixes, refoulées hors de la conscience tant que la santé morale de S. est à peu près normale et sa volonté saine, reprennent le dessus, sont cherchées, appelées par cette volonté comme un objet d'inquiétude et d'agitation, et c'est ainsi très probablement que la pensée malade de S. favorise l'éclosion de toutes les idées fixes et pénibles qui s'accordent avec son état mental actuel.

Quoi qu'il en soit, nous retrouvons sous des dehors très différents les conditions du remords que nous avions constatées plus haut; c'est une dépression plus ou moins forte, une diminution de nos désirs, et une anxiété morale associée à tel ou tel souvenir pénible.

Seulement tandis que l'anxiété était dans la mélancolie la cause profonde du souvenir, le souvenir apparaît ici comme la cause immédiate de l'anxiété et nous nous rapprochons par conséquent beaucoup plus des conditions du remords normal.

Les premiers déprimés ont des remords parce qu'ils souffrent de crises d'angoisse, les seconds déprimés ont des remords parce que ce sont des psychasthéniques inquiets.

Reste à voir dans quelle mesure on peut agir sur le remords en agissant sur la dépression, la douleur ou la psychasthénie et ceci c'est proprement la partie expérimentale de cette étude.

III

Marie n'avait pas de remords véritables; elle se bornait seulement, mise en présence de son passé, à porter sur sa conduite des jugements sévères, et j'ai expliqué, par la dépression nerveuse et la disparition de ses désirs sexuels, cette sévérité.

Est-il possible de modifier ses jugements moraux en modifiant sa dépression et en réveillant pour un temps les instincts qui sommeillent?

J'ai employé, pour y parvenir, plusieurs toniques du cœur, parmi lesquels la caféine m'a particulièrement réussi; mais, pour transformer la dépression en excitation complète j'ai dû en injecter sous la peau jusqu'à 1 gr. Alors la malade a tout a fait changé d'attitude et d'aspect pour une durée de deux ou trois heures environ; le pouls a remonté de 54 à 90, la tension artérielle de 8 à 19 centimètres, la respiration de 10 à 18, les muscles ont repris leur tonus, la peau sa chaleur et Marie s'est mise à parler d'elle-même et à s'agiter. Elle avait, disait-elle, le sentiment que « ça allait mieux », qu'elle pouvait sortir en liberté, et bien qu'elle présentât plutôt de l'excitation que de la satisfaction véritable elle paraissait pleine de confiance en elle-même.

J'ai mis la conversation sur des questions d'ordre sexuel et j'ai constaté qu'elle la suivait sans plaisir particulier, mais aussi sans répugnance.

Enfin je lui ai rappelé ses fautes, ses fantaisies extra-conjugales, ses faveurs prodiguées au hasard, et je n'ai pu provoquer ni jugement sévère ni expression de regret. « Tout ça c'est du passé, n'en parlons plus. — Et puis je suis pas la seule, et je vous demande pas des comptes, etc. »

Il a suffi d'un gramme de caféine pour ramener dans le cœur de Marie l'indulgence qu'elle n'avait plus pour elle-même et pour modifier sa logique morale; elle sent autrement que tout à l'heure, elle revient à la vie et au désir, et toute sa morale sexuelle se trouve changée du même coup.

Mais l'expérience incomplète que je fais sur Marie avec de la caféine, la nature la fait d'elle-même, tous les huit ou dix jours et dans des conditions bien supérieures, car Marie est une circulaire qui passe de la dépression résignée à une joie exubérante et continue.

Elle présente alors une hypéresthésie physique et morale que les expériences les plus grossières suffisent à révéler.

Elle sent plus vivement les contacts, les piqures, le froid, le chaud; elles ressent la faim, la soif, tous les besoins organiques avec intensité; elle devient coquette, surveille sa mise, arrange ses cheveux et dit des polissonneries avec un plaisir manifeste.

Elle pense aux siens, leur écrit, les couvre de baisers s'ils viennent la voir; parle de sortir, de travailler avec son mari, de gagner de l'argent, et elle est si remplie de tendresse et de bonté qu'elle dis-

tribue aux autres malades la menue monnaie qu'elle possède.

Sa mémoire est alors plus nette et plus riche, son imagination plus vive, son intelligence plus alerte, sa volonté plus active, quoique désordonnée, et le corps tout entier traduit la même excitation et la même vie.

La pression artérielle est à 19, le cœur bat 85 fois à la minute, le nombre des respirations est de 20.

La circulation périphérique est bonne, la peau est chaude et rosée; les muscles ont repris leur tonus, tiennent le corps droit et la tête droite, sont toujours prêts au mouvement; la force musculaire est de 30 pour la main droite et de 28 pour la main gauche; la nutrition profonde se fait bien et l'élimination de l'urée monte jusqu'à 27 grammes.

La santé physique est aussi bonne que la joie de l'âme est complète et c'est dans ces conditions nouvelles que je reparle; une dernière fois, à Marie de ses remords.

J'ai inscrit ses diverses fautes sur une feuille de papier et je les lis comme un acte d'accusation devant elle.

« Marie a trompé son mari avec six charbonniers ». — Elle éclate de rire « Ah! Monsieur le docteur, quelle nuit; c'était dans la forêt de Saint-Leu, laissez-moi vous dire; ils étaient six, noirs comme des diables, mais je n'en avais pas peur, » et c'est un défilé de détails scabreux que je ne puis reproduire ici.

Je continue : « Marie a trompé son mari avec un gardien de chevaux de bois. — Oui, Monsieur, sous la tente des chevaux et des lions en bois; j'ai jamais tant rigolé. »

Et chacune de mes phrases provoque de la sorte un flot de souvenirs qui n'ont rien de pénible.

J'essaie cependant de provoquer par des raisonnements le remords qui paraît rétif, ou tout au moins un jugement de blâme.

« Vous ne pensiez donc pas à votre mari; il a connu toutes ces histoires et il en a souffert beaucoup.

— Mon mari, il m'en a fait bien d'autres et il se moque pas mal de moi. Plus souvent que je penserai à lui.

— Et votre fils, s'il savait jamais votre conduite!

— D'abord il ne la connaît pas, et puis, quand il sera grand, il comprendra ça, cet enfant! ».

J'insiste, je moralise de mon mieux, je n'obtiens aucun résultat, et, quand je suis parti, voici la conséquence de mon sermon :

Sainte-Anne, 22 mars.

« Cher François,

« Le docteur m'a fait penser à toi tout ce matin; qu'il me tarde de te revoir! Ne pourrais-tu pas venir au parloir avec mon mari et m'apporter des oranges? — Ce serait si bon de causer un peu.

« Je te dirai aussi, cher François, que je m'ennuie de toi et que j'en rêve souvent.

« Ici je n'ai fait la connaissance de personne. Il y a seulement un malade qu'on appelle Ravachol et qui me jette des billets dessus le mur. Il voudrait que j'aille lui parler aux provisions; mais je pense à toi, et puis on est trop surveillé dans cette baraque.

« Adieu, cher François, je t'embrasse sur la bouche.

« MARIE X. »

La dépression de Marie a disparu; les instincts qui l'ont entraînée au mal sont là bien vivants et à jeun; son âme et son corps sont en pleine santé; elle est à peu près dans l'état où elle se trouvait quand elle a trompé son mari; elle ne demande qu'à recommencer et, bien loin d'avoir des remords, elle ne songe qu'à excuser ou légitimer sa conduite.

Avec Augustine et Henriette, nous avons des remords complets provoqués par la dépression et l'anxiété morale qui s'y surajoutent. Essayons de calmer momentanément l'angoise et la douleur et voyons ce que devient le remords.

Je prends Augustine, un matin, en pleine crise de douleur, d'angoisse et de remords et je lui administre sous forme d'injection hypodermique un demi-milligramme d'hyoscine.

En l'espace d'une demi-heure l'agitation est tombée, les muscles sont inertes et mous, la respiration lente et la tension artérielle moyenne. Augustine répond à mes questions et, comme je lui rappelle son avortement, elle veut bien me dire qu'elle a eu tort de tuer son enfant pour garder un amant riche, mais elle me fait cette déclaration paisiblement, sans émotion pénible, et comme si elle parlait d'une autre.

D'ailleurs, lorsque son état s'est amélioré, elle a cessé peu à peu de s'angoisser et de souffrir pour ne garder de sa mélancolie qu'une sorte de dépression générale très analogue à celle de Marie.

Elle était sans courage et sans force, dégoûtée de tout et surtout de la vie, peu désireuse de reprendre sa liberté et parlait avec détachement de la fortune de son amant qui l'avait tant séduite autrefois.

Alors on pouvait lui parler de son avortement sans provoquer des

larmes et des remords; elle répondait sur un ton bas et résigné; donnait des détails si on en demandait et convenait sans peine qu'elle avait fait un acte blâmable. Mais elle n'allait pas plus loin et l'on ne peut même pas dire qu'elle regrettait sa faute; elle la jugeait seulement avec sévérité.

Avec Henriette j'ai employé des doses croissantes de bromure et j'ai pu, avec 10 grammes en vingt-quatre heures, amener un répit dans son angoisse et sa douleur. Elle est restée déprimée et tranquille pendant une demi-journée, et j'ai pu alors constater comme chez Augustine combien son remords, même présenté par moi sous des couleurs très vives, était peu capable de l'émouvoir. Elle savait qu'elle avait mal agi, se reconnaissait coupable, mais, à cet aveu près, ne paraissait plus troublée.

C'était l'état de désapprobation morale favorisé par la dépression, mais ce n'était plus l'état de remords et, lorsqu'elle est entrée en convalescence, quelques mois plus tard, c'est encore une période de dépression paisible dépourvue de remords qu'elle a traversée; comme Augustine, comme Marie, elle se bornait à déclarer, sur un ton bas et résigné, qu'elle aurait mieux fait de ne pas faillir.

On supprime donc chez les déprimés toute tendance à se juger sévèrement, en supprimant la dépression, et on supprime le remords lui-même chez les mélancoliques anxieux en supprimant l'anxiété. Pour que les expériences fussent complètes il eût été intéressant de transformer la dépression des anxieux en excitation gaie, après avoir supprimé leur angoisse, et l'on aurait ainsi changé heureusement toute l'orientation morale de leur pensée en modifiant les conditions physiques de leur vie cérébrale; mais les tentatives que j'ai faites dans ce sens ont toutes échoué, et la caféine, administrée à un anxieux après le bromure, n'a eu d'autre effet que de ramener l'angoisse.

***

Il y a plusieurs façons d'agir sur les remords des psychasthéniques; on peut les traiter moralement et physiquement.

Pour agir moralement on discute avec eux, on leur montre que leur faute est vénielle, que leurs scrupules sont exagérés ou injustifiés et on use de toute l'autorité morale dont on dispose pour les convaincre.

Dans ce cas on remplace simplement par une volonté ferme leur volonté chancelante, on leur permet de substituer des certitudes à des doutes et l'on impose aux idées fixes une retraite hors du champ de la conscience; mais ces résultats durent peu en

général et, après quelques heures de répit, le malade commence à remacher son remords et à faire de l'angoisse.

C'est ce qui arrive en particulier à S. lorsque j'essaie de la calmer par de bonnes paroles, en lui montrant qu'elle s'inquiète pour une vétille. Elle m'écoute, elle me cède et se sent apaisée pour une demi-journée, quelquefois pour un temps plus long.

Le procédé n'est donc pas à rejeter et j'ai à peine besoin de faire remarquer que c'est celui qu'on emploie avec tous les sujets que l'on juge normaux, quand ils nous font la confidence d'un remords; c'est aussi celui dont usent les confesseurs et les directeurs de conscience, avec cette supériorité qu'ils disposent d'un calmant infiniment plus efficace que tous nos raisonnements, la pénitence. Le sujet qui s'y soumet a l'illusion qu'il efface réellement de sa vie passée la faute dont le souvenir l'obsède, et il peut ainsi arriver à s'en affranchir.

Mais pour lutter contre le remords de S. et contre le remords de ses pareils je dispose d'un moyen beaucoup plus rapide que mes discours, et ce moyen, elle-même l'a découvert avant que je l'emploie puisque, pour se débarrasser du remords qui l'obsède, elle prend le parti de se doucher, de déjeuner et de sortir. Elle relève ainsi sa pression sanguine, accélère sa respiration et sa circulation, rend leur tonicité à ses muscles, l'activité à son esprit; elle échappe à ce sentiment de déchéance qui traduit dans sa conscience l'abaissement de la vie organique et mentale; et si d'aventure quelque idée obsédante, ramenée par l'habitude, se présente à sa pensée, elle trouve, dans son intelligence et sa volonté, la résistance suffisante pour la réduire et la repousser. Employons, comme pour Marie, des piqûres de caféïne et nous aurons des résultats beaucoup plus nets.

Je vais la voir deux matins de suite sans que le remords soit assez fort pour que l'expérience soit décisive, et je puis la calmer facilement avec de bonnes paroles; trois jours plus tard elle est, vers huit heures du matin, la respiration et le pouls irréguliers, les mains légèrement froides et moites et elle a devant sa pensée le remords qu'elle ne peut chasser, avec tous les raisonnements qu'elle y surajoute pour s'inquiéter davantage.

Je donne successivement trois piqûres de caféïne de 0 gr. 25 chaque et, après la troisième, je constate, en même temps qu'une légère excitation, la disparition complète du fameux remords.

La respiration n'a pas changé, le cœur est passé de 78 à 90, la tension artérielle de 10 à 17; la malade cause, se lève, se livre à des occupations diverses et, si je remets la conversation sur l'obsession

de tout à l'heure elle est la première à en sourire. « Est-ce bête de se mettre dans un pareil état pour une chose aussi peu importante ? »

Le remords est donc parti et tant que, au cours de la journée, sous forme d'impressions lumineuses, sonores, tactiles, ou sous forme d'impressions morales, de souvenirs, d'images, S. emmagasinera des excitations capables de relever son système nerveux et les fonctions qui en dépendent, elle restera ainsi, forte contre son remords, capable d'en parler sans effroi, disposée même à en rire si la conversation y prête.

Au lieu de la caféïne, j'aurais pu employer le café ou la morphine à doses légères ou tout autre tonique du système nerveux; le résultat eût été le même et nous aurions vu le remords s'enfuir, la conscience morale se modifier à mesure que le cœur accélérait ses mouvements et que la pression augmentait dans les artères.

Nous pouvons ainsi, à travers les quelques sujets que nous venons d'analyser, déterminer les principales conditions d'un remords, lorsqu'il se présente sous une forme anormale et morbide.

Il faut d'abord que le sujet soit légèrement diminué, déprimé et, pour un temps, soustrait à l'influence des instincts et des désirs qui ont causé sa faute.

Il faut aussi qu'il ait dans l'esprit soit une angoisse évocatrice de souvenirs pénibles, comme Henriette ou Augustine, soit, comme S., un sentiment inquiet de sa déchéance, de sa diminution, qui le fait s'arrêter sur les idées fixes capables de l'angoisser le plus. Dans le premier cas, l'esprit irait au remords par l'angoisse; dans le second, il irait à l'angoisse par l'idée obsédante; dans tous les cas d'ailleurs le remords traduirait la déchéance inquiète, la dépression qui ne se résigne pas.

Voilà ce que nous apprend sur les conditions du remords l'étude des maladies du remords, la mélancolie anxieuse et la folie du scrupule, et ce serait une question de savoir dans quelle mesure on peut conclure de ces conditions aux conditions du remords normal, si le remords pouvait être considéré comme normal dans tous les cas où nous sommes portés à le juger tel; mais sur ce point spécial, je ferai certaines réserves.

A la vérité j'ai déjà parlé de remords normaux, lorsque j'ai dit que, chez le normal, le remords suppose l'affaiblissement ou la satisfaction des instincts qui ont provoqué la faute, et bien peu d'hommes sans doute échappent, dans le premier moment, à la douleur de se sentir coupables d'une action qu'ils jugent mauvaise;

mais chez les esprits bien équilibrés, quelle que soit par ailleurs leur moralité, ce sentiment dure peu; après la première douleur qui accompagne le retour sur soi-même, le remords passe vite pour faire place a un sentiment infiniment plus sain, le repentir, et ce qui subsiste alors dans l'esprit ce n'est pas la souffrance vaine du remords mais le désir de réparer le mal qui fut fait et la résolution de ne plus retomber dans la même faute.

Ces prétendus normaux qui gardent leurs remords, qui les entretiennent ou qui les subissent, ne sont pas doués d'une moralité plus haute que le commun; ce sont des âmes portées au scrupule, à l'hésitation de la volonté, peu capables de se défendre contre les idées fixes et l'angoisse.

J'ai été à même d'en connaître deux qui reportaient souvent leur pensée vers une faute passée pour s'en affliger.

L'un d'eux ne pouvait se consoler d'avoir commis une indélicatesse assez grave, à propos d'une publication dont il avait été chargé, et tout un hiver, où sa santé nerveuse ne fut pas bonne, il remâcha ce souvenir, mais dans quelle mesure peut-on dire qu'il était normal, puisque je dois uniquement à sa maladie ses confidences?

C'était par ailleurs un hésitant qui avait traversé déjà de légères crises de dépression pendant lesquelles il s'affligait de tout, s'inquiétait de rien et traduisait le sentiment qu'il avait de sa déchéance momentanée par des craintes de santé, et surtout de carrière.

Ce prétendu normal rappelait d'assez près, par moments, la scrupuleuse S.

L'autre, une femme, qui n'a jamais été sujette au scrupule ni au doute, souffrait seulement, par périodes, d'une légère dyspepsie nerveuse qui provoquait chez elle une dépressien légère où elle se sentait dégoûtée de tout et qui était coupée de temps à autre, et surtout pendant la nuit, de crises légères d'anxiété. Elle s'éveillait brusquement, sentait son cœur battre irrégulièrement, sa peau se mouiller au tempes, sa respiration s'accélérer et pendant quelque temps (une demi-heure environ), elle considérait avec une agitation croissante quelques souvenirs pénibles qui lui revenaient toujours les mêmes en de pareils moments; c'était le plus souvent le souvenir d'une action mauvaise, dont elle s'exagérait alors, comme à plaisir, les conséquences possibles et qu'il serait trop long de conter.

Dans ce cas c'étaient la dépression et l'anxiété qui ramenaient les remords, les faisaient réapparaître dans cette conscience d'où

ils étaient sortis depuis longtemps et le mécanisme de cette réapparition était très sensiblement analogue à celui que j'ai étudié plus haut chez les mélancoliques anxieux.

Les prétendus normaux chez qui j'ai vu durer les remords, n'étaient donc absolument normaux ni l'un ni l'autre et présentaient la tare nerveuse et mentale qui nous a paru conditionner le remords des anormaux. C'est qu'en réalité le remords qui dure, qui revient à intervalles réguliers ou irréguliers, ne peut traduire que la difficulté qu'éprouve l'esprit à se mettre d'accord avec lui-même, à se reconnaître dans son passé; et cette oscillation perpétuelle et inutile, ce dédoublement qui s'ébauche sans s'achever, sont l'inverse de cette cohérence et de cette unité qui font la santé et l'esprit.

Il est d'ailleurs à peine besoin de remarquer que, chez le normal comme chez le malade, le remords peut être traité par des médications physiques aussi bien que par des médications morales.

Sans doute les conseils, les directions sont utiles ici et peuvent beaucoup sur les âmes qui ont un besoin irrésistible de se raconter pour se faire absoudre, mais les moyens physiques réussissent également.

C'est d'eux-mêmes que les hommes ont de tout temps demandé aux toxiques de toute sorte, au vin par exemple et plus récemment à la morphine, le courage de lutter contre les obsessions du remords et du chagrin.

Or ce n'est pas, comme on pourrait le croire, en stupéfiant les centres nouveaux que les toxiques de ce genre suppriment le remords et l'angoisse; c'est au contraire en le tonifiant qu'ils le défendent, en rendant aux sensations leur vivacité et leur coloration, à la pensée sa cohésion et à toutes les fonctions qui dépendent du cerveau leur activité, depuis la nutrition intime des tissus jusqu'à la volonté. C'est en relevant le niveau nerveux et mental qu'ils débarrassent l'esprit de la dépression nerveuse et des obsessions angoissantes.

Avec nos mélancoliques, nos déprimés, nos hésitants nous n'étions donc pas aussi loin des prétendus normaux que la description de nos malades pouvait le faire supposer.

Le remords a des conditions abstraites pour les uns et pour les autres; il suppose la connaissance du bien et du mal, mais il a aussi des conditions organiques et biologiques; il exige une certaine dépression mentale et physique, une tendance au doute et au scrupule et chez quelques-uns de la souffrance et de l'angoisse.

De plus il est à remarquer que si les conditions biologiques se

modifient, si la dépression disparaît pour faire place à l'excitation; si la volonté se reprend, si l'angoisse cesse, les jugements moraux de bien et de mal se modifient aussi et ce sont les conditions logiques qui dans ce cas sont les plus faibles.

Le remords n'est donc pas le sentiment invariable et simple que les traités de morale enferment dans une définition; il tient à des conditions organiques et nerveuses, il varie avec elles et la conscience morale tout entière oscille, comme nous l'avons vu, avec notre niveau nerveux.

V

Mais soumettre le remords à des conditions de ce genre, et montrer que la conscience morale varie avec les oscillations du niveau nerveux, n'est-ce pas en somme la nier? Très exactement si l'on entend par là que la conscience morale et la connaissance d'un bien ou d'un mal invariables, une conscience d'ordre supérieur superposée à la conscience psychologique et distincte de cette conscience.

Du point de vue psychologique, il n'y a pas de bien et de mal; il n'y a pas de conscience morale; il y a seulement dans l'homme des instincts égoïstes et des instincts altruistes, des instincts personnels et des instincts sociaux.

De tout temps la société n'a pu vivre qu'en modérant les premiers où se manifeste surtout la vie animale et en encourageant, en renforçant les seconds qui lui sont utiles; c'est la nécessité fondamentale qui a créé la morale avec ses sanctions, la religion avec les siennes et toutes les sanctions sociales et les sanctions juridiques, et les sanctions plus vagues de l'opinion. L'homme qui vit dans la société y apporte donc des instincts égoïstes, instinct de la propriété, instinct sexuel et bien d'autres que la société refrène par ses diverses défenses et par les idées de bien et de mal qui symbolisent sous une forme métaphysique les sanctions dont elle dispose.

Si l'homme est normal, les freins suffisent pour le contenir et cette adaptation plus ou moins parfaite est ce qu'on appelle la vie morale; mais l'homme est rarement adapté, et si la société, avec ses préceptes, sa morale, sa religion constitue un milieu relativement stable, l'homme avec ses instincts constitue au contraire un élément assez variable. Dans les temps de jeunesse, dans les moments d'excitation nerveuse, ou de bonne santé physique, les instincts risquent souvent d'être plus forts que les freins et l'homme viole par amour, tue par jalousie ou par besoin d'argent.

Que les intincts baissent, que la fatigue, la vieillesse ou la dépression nerveuse viennent les émousser, c'est alors la société qui triomphe et tous les freins qu'elle a si péniblement créés fonctionnent sans peine pour cette conscience qui, ne désirant plus rien, ne peut plus commettre une faute.

C'est l'état favorable à l'éclosion des remords, si a la dépression s'ajoutent l'hésitation mentale qui créé les idées fixes et les crises plus ou moins sourdes d'angoisse. — Alors tous les préjugés sociaux déferlent sur l'âme en détresse pour la submerger; elle a des remords, elle les tourne et les retourne pour y chercher sa pâture.

Le remords est donc le signe que les préjugés sociaux, ou si l'on préfère nos habitudes morales, l'ont emporté sur nos instincts et, cette victoire se produisant surtout pendant les périodes de dépression, on pourrait, semble-t-il, arriver à cette conclusion que la vie saine est naturellement immorale, tandis que la maladie, la faiblesse et la moralité s'associent naturellement.

Ce serait une conclusion hative et simpliste contre laquelle protesteraient bien des faits.

Et tout d'abord, je l'ai déjà dit et je le répète, les âmes sujettes au remords ne sont pas plus morales que d'autres si la moralité consiste surtout dans la bonne conduite, l'intention bonne et l'adaptation au milieu social. Ce sont des âmes hésitantes, inquiètes, tournées vers l'hypocondrie morale plutôt que vers l'action, et ce serait une erreur de prendre leurs scrupules et leur inquiétude pour les signes d'une moralité particulièrement sévère.

De plus on aurait de tort de croire que la dépression n'atteignant que les tendances égoïstes, la vie animale est diminuée au profit de la vie sociale et l'égoïsme au profit de l'altruisme, pendant les crises de remords.

En réalité, toutes les inclinations égoïstes et altruistes sont également atteintes, et l'âme tout entière est diminuée. J'ai dit que Marie triste est indifférente à la faim, à la soif, et aux affections de famille, mais elle est également fermée à la bonté, à la charité, à l'amour sur toutes ses formes, et quand la période d'excitation réveille chez elle l'égoïsme, elle réveille en même temps toutes les inclinations supérieures de dévouement et de bonté.

Même observation à faire pour Augustine, pour Henriette, pour S. et pour tous les mélancoliques et déprimés qui me sont passés sous les yeux depuis dix ans; ils sont fermés à toute espèce de sentiments généreux.

Et s'il survit encore quelque chose de leur vie affective ruinée, c'est

la préoccupation d'eux-mêmes, c'est le remords, c'est la crainte, c'est l'hypocondrie, c'est-à-dire le souci égoïste de leur santé physique, de leur santé morale et de leur avenir.

C'est un égoïsme réduit qui tourne indéfiniment sur lui-même, sans jamais les pousser à l'action et à la vie, mais c'est encore de l'égoïsme, et s'ils ne restaient pas égoïstes ils ne seraient même plus sensibles à la crainte et au remords.

La dépression, la mélancolie ne sont donc pas, bien au contraire, des états plus voisins de la moralité que de la santé; ce n'est pas quand l'âme est vidée de la plupart de ses inclinations qu'elle est meilleure, et même alors elle est l'esclave d'un égoïsme plus étroit que l'égoïsme normal.

Quant au remords, s'il traduit quelquefois, dans certaines âmes, la revanche tardive et la plupart du temps stérile de l'altruisme, il n'exprime chez la plupart d'entre elles que la dépression, l'inquiétude, l'hésitation de la volonté, l'instabilité et l'égoïsme. Une âme vraiment morale et saine doit être inaccessible au remords ou tout au moins s'en guérir vite par la raison et la volonté.

G. Dumas.

L'ÉCHANGE ÉCONOMIQUE ET L'ÉCHANGE AFFECTIF

LE SENTIMENT DANS LA VIE SOCIALE

I

§ 1

L'échange économique, l'achat, la vente, sont une forme particulière d'un fait extrêmement général. La vie sociale, à la prendre par un de ses aspects, est une suite très compliquée d'échanges très différents. C'est une chose remarquable, et insuffisamment examinée que certains de ces échanges ne comportent nullement, ou comportent si peu qu'elle en devient négligeable, l'intervention d'un sentiment, d'une affection unilatérale ou réciproque. D'autres, au contraire, semblent ne pouvoir se comprendre que par l'amour.

J'entre dans un bureau de tabac, je prends une boîte d'allumettes dans sa case, je dépose dix centimes sur le comptoir et je sors. Les relations personnelles sont presque réduites à leur *minimum* : un vague salut, la main portée au chapeau. Bien mieux, on trouve — ou plutôt l'on trouvait — à l'Hôtel des Postes, des appareils automatiques, où s'ouvrait une fente. On y glissait trois sous, on recevait un timbre. Ici, et dans les cas semblables, la rigueur et la nudité de l'opération, son impersonnalité sont encore plus achevées. Je n'ai pas vu les gens qui ont disposé l'appareil et l'ont garni de timbres, je ne verrai pas ceux qui viendront recueillir l'argent. Qui sont-ils? Cela m'est indifférent. Ils ne sont pour moi qu'une condition abstraite de mon achat. Et je suis encore moins pour eux. Ce n'est pas eux qui profiteront de ma dépense. La recette ne les intéresse que d'une manière très indirecte — ou à une sorte de point de vue d'artiste — et moi je ne les intéresse pas du tout.

Il y a là un échange de services précis, défini, strictement réglé, ne comportant pas de variations ni d'incertitude. Je sais parfaitement à quoi j'ai droit pour mes quinze centimes et ce que

l'État me fournira pour ce prix. Nous apprécions les valeurs échangées, les services rendus de part et d'autre, fort rigoureusement, avec les degrés de ce thermomètre qu'est la valeur en espèces. Nous nous considérons comme quittes les uns envers les autres quand nous avons reçu l'objet et donné une somme convenue.

Comparons à cet échange de services impersonnels et abstraits les soins d'une mère pour son enfant. Nous avons l'impression d'entrer dans un monde nouveau, si différent de l'autre qu'il n'y a, semble-t-il, aucune comparaison à proposer entre les deux. La mère nourrit son enfant, de son lait d'abord, puis d'aliments qu'elle lui prépare souvent elle-même, elle l'habille, le lave, le surveille, le fait vivre en somme. Et elle n'attend rien de lui, ou plutôt une seule chose : un sourire, une caresse, une marque — plus ou moins équivoque — d'affection. Elle l'aime, elle veut en être aimée.

Que devient ici l'équivalence des services? La mère (cela n'arrive pas toujours, car il y a des cas variés et bien significatifs) la mère peut très bien ne s'attendre nullement à ce que son enfant lui rende en valeur économique ce qu'il a reçu d'elle. S'il lui rend plus tard, en quelque sorte, ce qu'elle lui a donné, ce retour est aléatoire, lointain, vague, et peut rester imprévu. Et le fils non plus ne devra pas considérer les services qu'il pourra rendre à sa mère comme un exact paiement de ceux qu'il en a reçus. On n'achète pas les soins de ses parents comme une boîte de poudre de chasse. L'échange, ici, est ou paraît de tout autre nature. Il consiste en un don réciproque d'affection d'abord, et ensuite de services divers non estimés en valeur vénale, non précis d'avance dans leurs détails, et de telle sorte qu'on ne sait jamais si les dons réciproques s'équivalent, et que, en bien des cas, celui-là paraîtrait ingrat qui simplement se considérerait comme quitte envers l'autre. La mère, la vraie mère ne se plaindra pas si son fils ne lui rapporte pas ce qu'il lui a coûté. Elle se croira en droit de se plaindre, et peut-être est-elle portée à abuser de ce droit, si elle juge que son fils ne l'aime pas suffisamment.

§ 2

Voilà des cas extrêmes, aussi différenciés que possible de l'échange économique et de l'échange sentimental. Je les ai pris pour fixer les idées, et marquer les points extrêmes de notre sujet. Mais dans la réalité une chaîne continue d'intermédiaires les relie et les unit. L'activité économique et l'activité affective s'y

combinent diversement, s'y compliquent indéfiniment et s'y rattachent l'une à l'autre.

Tout y varie beaucoup selon les circonstances, les personnes, l'état moral. Selon les circonstances. Il en est où le plus sentimental des hommes se borne à de stricts échanges de services, — par exemple, quand il s'adresse à un distributeur automatique. Il en est, semble-t-il aussi, où les hommes les plus secs et les plus froids, agissent par sentiment, « écoutent leur cœur », ne se bornent pas à une simple et précise évaluation des services échangés.

Mais surtout, sans doute, selon les personnes. Et en effet il en est qui mettent du sentiment presque partout. Elles aiment à se sentir en sympathie personnelle avec le marchand qui leur vend du papier à lettres, elles se plaisent à constater que le cocher de l'omnibus qui les conduit a une tête de brave homme, ou bien elles sont affligées de trouver une physionomie ingrate et une voix sèche à l'employé des postes qui reçoit leurs dépôts derrière son grillage. D'autres, au contraire, évalueraient volontiers en mesure monétaire les soins de leurs parents et les services de leurs amis. Il n'est pas impossible, d'ailleurs, que les deux procédés s'unissent.

Naturellement aussi tous ces faits varient avec l'état de la civilisation, le milieu social, l'organisation des échanges de services, la force des croyances et des préjugés, l'enseignement et l'éducation. Au reste tous ces facteurs sociaux, influant sur les circonstances et les mentalités, ne peuvent qu'exercer, de tous les côtés, une action efficace sur la nature affective ou économique des échanges.

§ 3

Les faits se présentent à nous un peu enchevêtrés, compliqués, et même, plus d'une fois, passablement incohérents dans leur variété.

Dans les petites villes, dans les campagnes, un achat est encore l'occasion de cérémonies, de politesses, de conversations. Le sentiment y intervient. Le marchand abaisse le prix d'un objet pour un ami par exemple, pour une personne pauvre. Ou bien, et plus volontiers, il en surestime la valeur pour le céder à un étranger. Des sentiments de sympathie, de pitié, d'hostilité relative entrent en jeu. Je crois bien que ces faits ne sont pas rares, même dans les grandes villes, à certains niveaux de commerce. Au contraire, dans les occasions où la vente est faite à un prix invariable, fait d'avance, à la poste ou au chemin de fer, même dans les grands magasins, dans les bazars où une marque désigne le prix de chaque objet,

où le vendeur ne décide pas la somme qu'il doit recevoir, où le propriétaire de l'objet et l'acheteur ne sont même pas en rapport personnel, le jeu des sentiments est relativement très réduit.

On en conserve encore quelque apparence dans certains magasins où le marchandage garde des chances de succès, où le prix varie avec la mine et la mise de l'acheteur, où l'entêtement, l'habileté, la finesse et les connaissances pratiques du client peuvent lui valoir l'économie de quelques centimes ou de quelques francs, où le vendeur induit l'acheteur à croire qu'il le favorise spécialement par une concession parfois simulée.

Dans beaucoup de cas, l'activité affective vient s'associer à l'activité purement économique. Parfois un patron s'arroge un certain droit de surveillance, pour ainsi dire familiale, sur ses ouvriers, il croit leur devoir des conseils, un appui, des secours au besoin. En revanche il exige d'eux de la soumission, du respect, quelque reconnaissance et quelque affection. Il prend vis-à-vis d'eux une attitude qui se rapproche de celle d'un chef de famille vis-à-vis de ses enfants. Mais le patron peut être aussi bien, tout simplement, un homme qui achète du travail à des ouvriers qui le lui vendent. Et il estime alors n'avoir rien à leur donner en plus du prix convenu, rien à leur demander par delà le travail promis. Et, je n'ai guère besoin de le faire remarquer, des conceptions sociales très différentes que l'on a reconnues et auxquelles il serait aisé d'associer des noms, se fondent sur la généralisation proposée et souhaitée de ces différents modes de rapport entre ouvriers et patrons.

On a souvent opposé également l'association de deux patrons, de deux hommes intéressés à la même entreprise, telle qu'on la comprend volontiers chez nous, à celle qui se réalise ailleurs. Ici les deux hommes ne seraient associés que pour l'objet strict de leur activité commune. En dehors de cela, ils s'ignorent. Pendant des années ils passent ensemble plusieurs heures de la journée à côté l'un de l'autre sans que l'un d'eux sache même si l'autre est célibataire ou marié. Là, au contraire, les deux associés ont, fréquemment au moins, des relations personnelles, des rapports d'amitié, d'inimitié, de jalousie, etc., en dehors de l'entreprise où s'associent leurs efforts et leurs fortunes. Les relations sont strictement économiques dans le premier cas, elles sont économiques et affectives dans le second.

Mais si nous considérons les relations sociales où le sentiment est le plus généralement admis, des variations et des irrégularités, des enchevêtrements singuliers s'offrent encore à nous. La prostitution, par exemple, est un cas singulier dont l'analyse est bien

instructive. Un acte, un service si l'on veut, que l'on est convenu de regarder comme étroitement uni à des sentiments très vifs, est ici l'objet d'un marché, déguisé parfois, parfois avoué. Le prix en est évalué, accepté des deux parts, soit à la suite d'un marchandage, soit par le système du prix fixe. Et si à la suite de quelques opérations commerciales de ce genre l'un des deux contractants devient réellement amoureux de l'autre, les choses se compliquent, et l'activité change de nature. Un mariage d'argent, même un mariage de « raison » sont encore des faits qui, sans être identiques à la prostitution (dont ils peuvent approcher presque jusqu'à la rejoindre), lui ressemblent pourtant par des points essentiels. Je veux dire que ce qui dépend du désir ou de l'amour y est apprécié en valeur économique, en argent, ou du moins y est déterminé par la considération d'avantages divers, tout à fait distincts du désir et de la tendresse et qui, souvent, que l'on s'en veuille ou non rendre compte, peuvent s'apprécier avec plus ou moins de précision en valeur pécuniaire.

§ 4

Une chose, il me semble, frappe tout d'abord dans cet ensemble de faits touffu et disparate. C'est le caractère très défini des transactions économiques, le caractère indéfini des échanges affectifs, le caractère mixte des échanges mixtes, selon la proportion du mélange.

D'un côté la valeur est aisément, simplement, nettement appréciée en numéraire. C'est là une échelle précise qui indique la valeur économique comme les degrés du thermomètre indiquent la température, bien que ses données doivent être interprétées avec prudence. Un paquet de cigarettes « élégantes » en tabac de Maryland coûte, en France, soixante centimes. Voilà une équivalence précise et qui permet les comparaisons. Nous pouvons par elle diriger notre conduite, et connaissant les désirs, les besoins que nous pouvons satisfaire pour la même somme, choisir entre eux, selon nos dispositions permanentes ou momentanées. Sans doute il y a beaucoup de réserves à faire sur la mesure de nos désirs par la somme que nous consacrons à les satisfaire, et, par suite, par notre abandon de satisfactions équivalentes d'autres désirs. Mais ce qui nous importe ici, c'est que l'échange économique est en général défini, nous achetons un objet précis, ou, en certains cas, une chance, et alors l'échange économique, ce qui arrive dans la spéculation, se rapproche à certains égards de l'échange affectif. Et

nous donnons en retour une somme déterminée. Et même, si nous achetons une chance imprécise, cependant les conditions mêmes du marché sont rigoureuses. L'acheteur d'une valeur industrielle douteuse risque de gagner ou de perdre, il achète une chance, un risque, mais ce risque est précis, et il le paye d'une somme précise.

§ 5

Au contraire, l'échange affectif est, de sa nature, indéfini. Derrière le service qui nous est actuellement rendu par affection, nous entrevoyons d'autres services, je prends le mot en un sens très général, semblables ou différents, qui pourront nous être rendus dans l'avenir. C'est là la distinction essentielle entre l'échange économique et l'échange affectif. Elle en entraîne d'autres qui ne sont pas toutes à l'avantage de ce dernier.

Un libraire est quitte envers nous quand il nous a donné, en échange de notre argent, le livre que nous lui demandons. Si un ami nous rend service, et si nous répondons, à l'occasion, par un service équivalent, ce n'est pas une raison pour qu'il n'attende plus rien d'autre de nous et nous plus rien d'autre de lui. Et même s'il est réellement notre ami, et si nous n'avons reconnu son service que par une gratitude muette, lui-même ne devra pas se considérer comme quitte envers nous. L'échange affectif ne comporte point une rigueur telle qu'on puisse aisément en mesurer les équivalences, et l'idée même de les mesurer a quelque chose qui répugne à sa nature, encore qu'il y ait là bien de l'illusion et de la convention.

Le caractère indéfini des relations affectives se remarque, il me semble, dans tous les cas de cette activité. S'il est bon que ce soient les parents qui s'occupent de leurs enfants, de les nourrir, de les élever, et, pour une part au moins, de les instruire quand ils le peuvent, ce n'est pas toujours parce qu'on les suppose plus capables de rendre à l'enfant les services spéciaux dont il a besoin. Il faut même reconnaître qu'ils s'y montrent souvent malhabiles. Mais c'est que leur affection pourra généraliser leur zèle, les faire penser à bien des choses que d'autres négligeraient, leur inspirer une unité de conduite qui peut compenser un peu leur insuffisance partielle, les mettre à même de parer à bien des petites éventualités imprévues, de rendre à l'enfant des services complexes et multiples qu'on ne peut déterminer à l'avance, d'arriver ainsi à le mieux comprendre et à mieux répondre à ses désirs. Nous retrouvons en tout cela le caractère indéfini de l'activité affective opposé au caractère plus

précis et plus étroit de l'activité économique. Et sans doute il ne faudrait pas en conclure qu'un enfant sera toujours mieux élevé par ses parents, mais simplement reconnaître une des raisons qui font qu'il en peut être ainsi quelquefois, un des avantages de l'éducation familiale. Je n'ai pas à rechercher ici si cet avantage est ou n'est pas compensé par des inconvénients.

Il me semble que toutes les différences que l'on constate entre le service rendu par affection et le service rendu par devoir économique, par intérêt, se ramènent à celle-là, même les différences de qualité que l'on perçoit en certains cas, que l'on croit percevoir en d'autres. Elles paraissent bien provenir aussi d'un plus grand élargissement de la bienveillance. Sans doute il est doux pour un enfant de ne pas se sentir indifférent à ceux qui s'occupent de lui. Il y a là une sorte de perception immédiate, d'impression puissante et un peu confuse qui naît spontanément et sans réflexion. Mais qu'est-ce qui la justifie, si ce n'est précisément le caractère que nous venons d'invôquer? Et quelle serait la valeur de l'affection, quel avantage aurait-elle pour nous, et comment même connaîtrions-nous son existence — à supposer qu'elle pût encore exister — si elle ne se traduisait par une façon spéciale de rendre service, ou par l'assurance qu'elle nous donne, que toute la conduite se conformera au service rendu, et que d'autres suivront si besoin est? Et cette façon spéciale de rendre un service, en quoi peut-elle consister, sinon en ce que ce service n'est pas strictement rendu comme un service simplement acheté, mais qu'il est enrichi de plusieurs circonstances non essentielles qui en augmentent la valeur, d'un sourire, d'une caresse, de quelques mots affectueux, toutes choses qui rendent le service plus agréable à celui qui le reçoit, qui en font espérer d'autres, qui, de toute façon, en élargissent la nature. Un enfant peut trouver une secrète consolation à se sentir aimé par celui qui le punit ou le châtie. Ce sentiment est alors naturel et irréfléchi chez lui. Mais ce qui le justifie, c'est que cela lui donne une garantie, — non point absolue, mais réelle, — que la punition lui est appliquée dans son propre intérêt, et aussi qu'elle ne sera pas trop forte. Et s'il lui arrive aussi bien d'être indigné à la pensée d'être puni par quelqu'un qui l'aime, c'est qu'il est frappé du contraste entre le désagrément d'être puni et les promesses de l'affection.

Ainsi l'affection apparaît comme une garantie de services futurs, une réserve de bons procédés, une nébuleuse qui va se résoudre en de bonnes actions, se préciser quand le temps en fera peu à peu surgir les occasions. Sans doute nous pourrions nous procurer à

prix d'argent une bonne partie des services que nous attendons de l'affection. Mais, au moins en l'état actuel de l'humanité, il en est toujours une bonne partie qui nous manqueraient forcément. Et même en supposant la possibilité de les obtenir, il nous faudrait introduire dans nos prévisions et nos arrangements une précision, une exactitude, une sûreté qu'ils ne comportent guère, une minutie, un luxe de détails dont on ne peut guère espérer qu'on réalisera même l'idée. L'affection nous garantit mieux la continuation des services et elle a encore, pour certaines âmes, ou dans certaines situations, l'avantage d'être en bien des cas beaucoup moins coûteuse. L'exploitation en est plus facile, au moins pour un assez grand nombre de personnes.

Surtout l'affection nous garantit la complexité, la variété des services. L'échange économique est spécialisé, restreint. Un libraire, un cordonnier, un médecin ne doivent guère qu'une catégorie de services. L'échange affectif engage bien plus la personnalité, et comporte une plus riche variété de services réciproques, encore qu'il se spécialise aussi à quelque degré puisqu'on n'attend point les mêmes services de l'affection d'une mère et de celle d'une épouse.

§ 6

Nous comprendrons mieux la nature de l'activité sociale affective en examinant ce qu'y devient l'échange.

L'échange y est un fait très général. Si l'on y regarde de près, je crois bien qu'il n'y a jamais en effet un véritable don gratuit, une activité unilatérale. On donne et on reçoit, seulement ce ne sont pas toujours des valeurs analogues que les deux échangeurs se donnent réciproquement.

Généralement quand on aime quelqu'un, ou quand, sous l'influence d'un sentiment quelconque, on est disposé à lui rendre service, à agir selon ses interêts, à le prendre pour fin de ses actes, on compte sur quelque réciprocité, on veut devenir aussi la fin de ses actes à lui. Cela est si vrai qu'une cause ordinaire des ruptures d'affection, c'est que l'un des amis, des amants, des époux n'a pas fait ce que l'autre attendait de lui.

Cela est si vrai qu'on fait très souvent passer l'amitié, l'amour, et même la camaraderie avant la justice et la vérité. La réciprocité attendue en prend parfois des apparences un peu simples et naïves. Un ami qui nous a loué avec sincérité sera un peu choqué si notre sincérité à nous nous interdit de lui donner les mêmes louanges. Celui qui a rendu un service peut être blessé qu'on lui refuse un

service analogue, alors même que la justice en devrait souffrir. Et d'ailleurs il y a toujours, en un sens, quelque injustice dans les actes déterminés par l'affection. Il est absolument impossible qu'avant de s'employer à aider une personne qu'on aime on prenne le soin de s'informer si l'on ne pourrait mieux employer pour d'autres, pour des inconnus, son temps, son argent, ses forces ou ses influences. Mais on est à certains égards vis-à-vis de ses amis dans la situation du marchand qui livre un objet à celui qui l'a payé, non à celui qui pourrait en faire le meilleur usage. Comment les nécessités de l'échange affectif se doivent accorder avec la bonne marche des sociétés, jusqu'où elles peuvent s'étendre et dans quelle mesure il convient d'en restreindre l'effet, c'est une question de morale que je n'ai point à examiner ici.

L'affection n'est donc point désintéressée, et aussi bien, en un sens, rien de ce qui subsiste et nous fait subsister ne l'est ni ne peut l'être. Il ne faut point la juger absente où l'intérêt est plus visible qu'elle. On peut très bien aimer quelqu'un et cependant hésiter à lui rendre un service qu'il ne serait pas capable de rendre lui-même. Et parfois aussi parce que l'on a essuyé un refus, on cesse d'aimer, ou l'on aime moins. Et l'on voile en général la situation sous des phrases qui l'ornent à nos yeux, mais au fond, on a simplement craint de faire un marché de dupe.

En certains cas le désintéressement semble pourtant sûr. Tout d'abord il n'est pas toujours vrai que l'on cesse d'aimer les gens qui ne nous aiment pas. Et sans doute il arrive aussi qu'on ne demande aux gens que leur affection. Mais, ici, le désintéressement est nul en somme. Être aimé, représente alors une chose plus désirable que tous les services qu'on pourrait souhaiter. Il y a un plaisir positif à se sentir en sympathie avec un autre, il y a aussi un plaisir d'amour-propre à se sentir l'objet de l'affection d'autrui et de l'admiration, de l'estime qui peuvent l'accompagner. Et au fond de ce plaisir de la sympathie, je crois bien qu'on retrouverait encore la confiance, l'attente de relations agréables et cordiales, et bien des sentiments et des espoirs de ce genre, implicitement et confusément sentis, résumés et synthétisés en une impression d'accord joyeux.

Restent certains cas où la réciprocité des services ou même de l'affection ne semble pas exister. J'ai déjà parlé de la mère allaitant son enfant, s'occupant de lui, ayant des soins variés, souvent peu agréables en eux-mêmes, sans recevoir de lui des services équivalents. Ces anomalies ont leur raison d'être. Mais elles ne sont qu'apparentes.

J'admets que la mère ne pense pas à l'appui de son fils, possible dans un temps futur. Supposons même, ce qui est plus rare, qu'elle l'aime sans compter sur son affection. Il n'est pas sans exemple qu'une mère reste tendre pour un fils ingrat, et l'affection des bébés qu'on allaite ne paraît pas indiscutable, encore qu'il soit assez naturel de s'illusionner sur elle.

En ce cas-là, la mère accomplit une fonction naturelle en aimant son fils et le service que lui rend son fils, c'est précisément qu'il lui donne l'occasion de remplir cette fonction. On a fait remarquer que ce que nous appelons l'amour maternel chez certaines femelles d'animaux est une sorte de réflexe déterminé par des excitations connues et que l'on peut produire artificiellement et par des moyens qui ne ressemblent guère, pour nous, aux moyens habituels. De tels faits nous montrent le caractère instinctif de l'affection. Bain attribuait une bonne part de cette affection de la mère pour le nourrisson au contact doux et chaud du petit être. Il faut vraisemblablement faire intervenir aussi le soulagement dû à la succion des mamelles gonflées de lait, ou la tendance que ce soulagement a dû créer dans l'espèce et qui se ferait sentir même chez des femmes qui jugeraient plutôt l'allaitement une corvée, et bien d'autres causes encore. Toutes les mères ne sont pas de bonnes mères; d'ailleurs, il en est chez qui l'instinct est affaibli, dévié, et peut-être cet instinct est-il, comme d'autres, destiné à disparaître au moins dans une partie de l'espèce. Celles qui le gardent exercent, en étant mères, une fonction dont l'accomplissement tend à déterminer, comme celui de toutes les fonctions, un plaisir conscient, ou une sorte de satisfaction plus ou moins nette, à prévenir une gêne ou un remords; c'est ainsi qu'agissent toutes les fonctions naturelles et sociales, et la fonction de la maternité est sociale et naturelle à la fois. Peut-on dire que l'accomplissement d'une fonction quelconque soit désintéressé? Et qu'est-ce que cela veut dire? Le sens de cette proposition peut être acceptable, mais il s'agit alors d'un désintéressement tout relatif et, si l'on peut dire, d'un désintéressement intéressé.

De même quand on aime qui ne nous aime pas. C'est qu'on a alors, en général, un véritable besoin d'aimer, qui se satisfait comme il peut. Si l'un donne à l'autre son affection, l'autre lui fournit l'occasion de la donner. C'est un échange encore. Même le « ver de terre amoureux d'une étoile » en reçoit son rayon, son éclat, sa beauté, l'image radieuse qui l'émeut, il en reçoit son émotion même.

§ 7

Je ne dis pas que l'échange affectif soit toujours équitable. L'échange économique ne l'est pas toujours non plus. Et encore est-il difficile de savoir au juste ce que c'est qu'un échange « équitable ». On pourrait peut être y arriver si c'en était le moment. Mais nous pouvons fort bien nous en tenir ici au sens ordinaire approximatif, et facilement illusoire du mot.

Celui qui se dévoue est souvent dupe, il donne beaucoup plus qu'il ne reçoit. Il agit comme un enfant qui donne sans regret toutes ses économies pour un jouet qui vaut vingt fois moins, mais dont le désir le brûle. Seulement ce qu'il reçoit lui convient mieux parfois que ce qu'il donne, ou plutôt, lorsqu'il donne, c'est lui qui reçoit en même temps, son don est par lui-même une compensation. L'inégalité de l'échange en est, si on le veut bien, diminuée. Plus l'instinct est fort, plus on donne, plus on se donne avec joie, par besoin, par nécessité, plus on est récompensé de ce dévouement par le dévouement même. L'autre personnage n'a qu'un rôle presque passif en pareil cas. Il est le mur qui renvoie le son à celui qui l'a lancé. Et plus le premier a donné, plus il reçoit aussi. Sans doute il se peut que cette satisfaction déraisonnable et aveugle d'une sorte d'inctinct nuise à celui qui le possède, c'est même en cela que l'échange est inégal. Mais il faut penser que le dévouement aussi pourra nuire à celui qui en est l'objet et qui, parfois, le subit malgré lui. En ce cas encore, une compensation assez imparfaite s'établit tant bien que mal, celui qui se dévoue fait tort à l'autre et à lui-même. Par bonheur il a généralement pour lui la satisfaction de sa conscience, tant on met de discernement à apprécier sa conduite.

Celui qui est le plus dupe, c'est celui qui se dévoue sans conviction, qui se sacrifie sans amour, qui abandonne des biens réels pour d'autres qu'il considère lui-même comme fictifs. Sans doute il a quelque raison pour agir ainsi, il obéit à un préjugé tenace et qu'il peut discerner et blâmer lui-même, il respecte un devoir qu'il juge suranné et faux, mais auquel il n'ose se dérober. En pareil cas sa satisfaction est faible et il reçoit bien peu.

Celui pour lequel on se dévoue est dupe aussi quelquefois, peut-être aussi souvent que l'autre. L'enfant est parfois la dupe des caresses maternelles. Il donne plus qu'il ne reçoit s'il rend une affection sincère, une reconnaissance qui peut être sera plus tard efficace, même si seulement il fournit à sa mère une occasion de soins

joyeux, de caresses tendres et heureuses, de satisfaction intime ou débordante, en échange de gâteries dangereuses, de direction peu clairvoyante, de plaisirs fugitifs qui appellent les souffrances de l'avenir et parfois font dévier l'existence. Il est des cas où l'ingratitude serait une vertu, la juste sanction de l'amour et peut-être, en un sens, la vraie forme de la reconnaissance.

Il est très vraisemblable que l'échange est toujours inégal, et cela est surtout vrai de l'échange affectif. L'amour, l'affection, l'amitié, les actes qu'ils déterminent ne doivent jamais être tout à fait égaux ni équivalents. Les faits concrets semblent bien le montrer, quels que soient ceux que l'on considère. La charité est une duperie pour celui qui la fait, s'il oblige des ingrats qui lui nuiront, elle est une duperie pour celui qui la reçoit si elle lui fait oublier la revendication de droits importants. Elle peut être une duperie pour les deux à la fois et, en outre, pour l'ensemble social. Ce n'est pas à dire d'ailleurs qu'elle soit toujours et absolument condamnable.

§ 8

Tout ce que nous venons de voir nous marque encore mieux la réalité, et le caractère vague et indéfini de ce que j'appellerai le contrat affectif. Assurément la dupe de l'échange se plaint assez souvent. Mais il serait souvent aussi bien difficile d'apprécier ses griefs. L'un des contractants se plaint de n'être pas assez aimé, assez aidé, assez choyé, assez secouru. L'autre peut prétendre qu'il aime à sa façon et que c'est lui qui est méconnu. Tant qu'il ne s'agit pas de services précis, évaluables, on ne peut guère se prononcer que sur des apparences souvent fallacieuses. Et même quand il s'agit de services positifs rendus ou refusés, les circonstances dont il faut tenir compte pour être juste sont si nombreuses, si compliquées ou si cachées qu'on ne peut souvent sans témérité porter une appréciation bien nette.

Et il est impossible de prévoir, et de déterminer à l'avance les obligations de chacun, de dire quelles manifestations du sentiment seront reconnues bonnes, valables, suffisantes. L'idée même en répugne à notre conception du sentiment. Des considérations précises en semblable matière semblent ternir l'affection ou paraissent grotesques.

Pourtant, le contrat, pour ne pas être explicite, n'en est pas moins réel. Le fait est que certains actes d'ingratitude sont universellement appréciés comme tels. On parle d'une dette de reconnaissance ou d'affection comme d'une dette d'intérêt. Et la dette

ne semble pas porter sur les actes seulement, mais sur le principe des actes, sur l'affection elle-même. C'est un lieu commun enseigné de toutes les manières que l'enfant doit à ses parents de l'affection en échange de la vie qu'ils lui ont donnée, des soins qu'ils ont pris de lui. Que ce devoir soit discutable, ou tout au moins singulièrement exagéré, c'est bien possible, et je n'ai pas à le rechercher ici. Toujours est-il qu'il est généralement admis, et que, si on le discutait, ce ne serait qu'en montrant que l'échange est mal compris dans la conception qu'on s'en fait ordinairement.

D'autre part, nous aimons sous conditions. Si ces conditions ne sont pas observées, notre affection cesse, ou tout au moins nous pensons avoir le droit de ne plus l'éprouver, ou, si nous l'éprouvons encore, de ne plus laisser diriger nos actes par elle. La personne que nous aimons nous doit en échange, sinon toujours son affection, au moins les qualités pour lesquelles nous l'avons aimée. Si ces qualités disparaissent, nous pouvons, croyons-nous, cesser de l'aimer. De même si nous nous apercevons que nous les lui avons attribuées à tort. Il nous semble alors qu'il y a quelque chose comme une tromperie sur la qualité de la marchandise. Tout cela paraît assez légitime. Inversement on réprouve plutôt la personne qui change de sentiments sans apparence de motifs valables, à qui l'objet livré « cesse de plaire » trop vite sans avoir changé de nature. L'inconstance, la légèreté dans les affections sont tenues pour des défauts. Il s'y trouve quelque chose qui nous choque comme un refus de paiement.

Peut-être comprend-on mal le contrat affectif et veut-on lui attribuer plus de précision et de rigueur qu'il n'en peut comporter. Peut-être aussi le comprend-on d'une manière un peu trop simple et ne veut-on pas en reconnaître la souplesse possible et l'infinie complexité. Il y a certainement des cas où l'inconstance se justifie. Et de même il en est où la fidélité serait plutôt blâmable. Mais il est généralement convenu qu'on les admire. La mère qui s'attache désespérément à un enfant indigne excite plus de sympathie et de pitié que d'indignation. Peut-être y a-t-il, en effet, quelque avantage social à ce que l'opinion soit injuste dans ce sens-là plutôt que dans le sens opposé.

§ 9

L'échange par affection, le contrat affectif est donc réel et vague. Il indique une sorte de possibilité qu'on ne peut mesurer, une possibilité indéfinie de bons procédés, une virtualité complexe,

riche, puissante qui se précisera, quand l'occasion le fera, en mille façons; elle se résoudra en actes déterminés, qui ne l'épuiseront pas toujours. Et, de la sorte, pas plus si nous regardons le passé que si nous regardons l'avenir nous ne pouvons nous en faire une conception très nette. Les services qu'un ami nous a rendus, les plaisirs de conversation, de promenade, de jeu, que nous lui devons, nous donnent bien une idée de sa valeur, et de sa nature, cependant nous ne nous réglons pas seulement là-dessus pour l'apprécier. Nous tenons compte aussi de ce que nous supposons qu'il aurait fait si les circonstances l'avaient exigé, nous lui savons quelque gré des services qu'il nous aurait rendus si nous avions eu à les réclamer de lui.

Quelquefois il arrive que précisément les circonstances nous montrent la fin de son affection, au moins dans certaines occasions. Nous avons appris que pour certaines exigences déterminées : égards délicats, invitations, prêts d'argent, démarches à faire pour nous, etc., nous pouvions compter sur lui jusqu'à tel point et pas au delà. Alors le contrat affectif se précise un peu. Cette connaissance de ses virtualités nous fait parfois, selon le cas, élargir ou restreindre les nôtres. Et parfois aussi, si nous sommes un peu simplement fidèles, et si nous manquons de souplesse, elle les laisse intactes.

D'autre part, si vague que soit le contrat affectif il n'est pas absolument indéfini. Toutes les catégories de relations sociales comportent un contrat spécial; une connaissance mondaine, un camarade, un ami, un amant, une maîtresse, un mari, une femme, un père, une mère, un fils, un oncle, doivent à ceux avec lesquels ils sont, volontairement ou non, engagés un certain ordre de services qui constitue ce qu'on nomme leurs « devoirs ». Ces devoirs, ces dettes sont en somme, à l'ordinaire, la contre-partie de certains avantages qu'ils ont reçus ou du moins auxquels ils ont droit.

§ 10.

Si l'on compare l'échange affectif à l'échange purement économique, ses défauts et ses avantages sautent aux yeux. Le sentiment sincère est une garantie de bonne volonté de la part des individus. Il donne à l'échange une ampleur, une suite, une constance, une souplesse, une variété que l'échange économique ne comporte point. Il engage la personnalité entière ou du moins une portion assez grande de la personnalité, tandis que l'échange économique est

une chose sèche et abstraite. Tout cela est important et constitue un sérieux ensemble de qualités.

Mais ses défauts le déprécient singulièrement et tiennent de près à ses qualités. D'abord son imprécision. On ne sait pas toujours bien au juste à quoi l'on peut s'attendre dans l'échange affectif, et les déceptions y sont fréquentes. De plus, précisément parce qu'il engage la personnalité entière, il devient parfois une gêne d'autant plus grave qu'elle est acceptée volontairement, par convention, par sentiment du devoir. Même quand les deux contractants se croient dupés, ils n'osent pas toujours rompre. La loi de l'offre et de la demande, qui est déjà bien souvent entravée dans les phénomènes économiques, est loin de se déployer librement dans les relations affectives. Le contrat affectif, au lieu de se rompre, subsiste souvent, et vit d'une vie conventionnelle et arbitraire. Des amis, des amants, des parents à qui leur liaison pèse, n'osent cependant pas la rompre. Entraînés par de vieux souvenirs, par le souci de l'opinion, par l'habitude ils continuent une sorte d'échange affectif de services qui est surtout un trompe-l'œil, une sorte de simulation sociale. Ce que chacun achète pour cette continuation du contrat, c'est, en ce cas, moins les services qu'il reçoit en retour et qu'il n'apprécie guère, que ceux que lui rend la société en considération de cet échange fictif; la considération, l'estime, des égards, des relations, ou simplement la tranquillité. C'est aussi la satisfaction de ses propres opinions, de ses préjugés, de sa conscience.

Le vague du contrat affectif est dangereux en ce qu'il rend singulièrement faciles les illusions, les tromperies, les spéculations intéressées. Il est évidemment aisé de prononcer les paroles, de faire les gestes, de prendre les expressions qui passent pour des signes d'affection et qui, par là, promettent la bonne volonté, l'aide, les actes de secours et de soutien. Ils n'ont assez souvent qu'une sorte de valeur fictive ils sont une sorte d'assignat illusoire, d'obligations d'une compagnie qui n'existe guère que sur le papier, et qu'on tâche d'échanger pour des services réels et des affections utiles.

Que cette fraude assez grossière en certains cas puisse devenir redoutable, cela n'est point douteux. Et celui qui l'organise peut lui-même s'y laisser tromper et se croire sincère, prendre pour de l'or sa fausse monnaie. Il n'est pas toujours aussi simple qu'on le pense de décider si, pourquoi, jusqu'à quel point et de quelle manière on aime les gens. Tel amoureux, dans sa première fougue, s'imagine qu'il aimera toujours, il le dit, il le redit et se lasse ensuite assez

vite. Je pense que bien des gens se croient prêts à bien des sacrifices qu'ils trouveraient une bonne raison pour refuser quand le moment en serait venu. Et ils garderont, grâce à ce prétexte, les illusions qui leur permettent de recevoir ou de demander, d'exiger même des services réels et de trouver ingrat l'ami qui n'y voudrait consentir. Et peut-être bien qu'au fond ils « aiment » vraiment, un peu comme le chasseur « aime » le gibier. Mais il se peut fort bien qu'ils ne s'en rendent pas compte. Cela est souvent un assez grand avantage.

Et il faut aller jusqu'à dire qu'en certains cas on ne sait même pas comment on pourrait décider de la sincérité d'une affection. Qu'elle soit intéressée, cela ne la rend pas chimérique. Toute affection est intéressée puisque toute affection tend à se satisfaire, d'une manière ou d'une autre selon les aptitudes et les goûts de celui qui l'éprouve, par l'égoïsme, par l'échange de bons procédés, par le sacrifice. Quand nous tenons à quelqu'un, c'est bien que nous en avons quelque raison, sa bonté, son charme, sa sympathie pour nous, sa beauté, ses bienfaits, son esprit, l'accord de ses idées, de ses goûts avec les nôtres, un ensemble de tout cela où les éléments sont si bien fondus qu'ils en deviennent méconnaissables : « parce que c'était lui, parce que c'était moi », comme dit à peu près Montaigne. Et l'on se demande s'il n'est pas assez naturel que même les biens extérieurs à la personne trouvent leur place dans les causes de l'affection. Qui peut dire après tout ce qui est « extérieur à la personne »? L'élégance du costume, la beauté, la position sociale s'y rattachent presque aussi étroitement l'une que l'autre. Et il n'est pas impossible sans doute qu'une jeune fille soit, pour une part, réellement « aimée » à cause de sa richesse ou de la situation de ses parents. Quand on veut regarder de près les sentiments et les analyser en écartant un peu les conventions ordinaires, on les aperçoit singulièrement enchevêtrés et leur nature apparaît bien plus nuancée, bien plus douteuse aussi parfois, en tout cas bien plus malaisée à séparer absolument de la nature de ceux qui leur restent le plus opposés. Et l'on reconnaît combien la simplicité schématique des jugements communs est une chose sociale, morale peut-être, utile parfois, et dans tous les cas, peu scientifique.

§ 11.

L'échange affectif suppose évidemment une appréciation de la valeur des satisfactions du sentiment, comme l'échange économique suppose une appréciation de la valeur des marchandises.

C'est une question assez compliquée que celle de la mesure de nos désirs, même lorsqu'il ne s'agit que de l'échange économique; Tarde en a soutenu fort ingénieusement la possibilité. Et, en effet, il est certain, il est évident à première vue que nous préférons certaines satisfactions à d'autres et qu'il est possible en certains cas au moins de les comparer, de les mesurer en quelque sorte l'une par l'autre.

Cependant, les résultats auxquels on croirait arriver ainsi restent assez illusoires et doivent être interprétés avec une grande prudence si l'on ne veut pas arriver à des conclusions erronées et contradictoires. La force d'un désir, la valeur d'une satisfaction, c'est là une quantité éminemment variable qui ne vaut que pour un moment, pour une situation donnée, qui se transforme avec les circonstances de la vie. Une opinion sur ce point ne peut être fondée que sur un ensemble de faits. Le fait qu'un désir subit nous entraîne ne marque pas toujours que ce désir soit très fort, ni que notre personnalité y soit très engagée. Parfois, s'il est satisfait, c'est simplement parce qu'une circonstance quelconque, accidentelle peut-être, a empêché ses antagonistes d'intervenir. Bien souvent l'esprit n'apprécie pas sainement, c'est même, on peut le dire, une règle assez générale et peut-être nécessaire à l'humanité. Il se laisse envahir sans résistance et subitement par un désir imprévu, cède, et regrette ensuite sa faiblesse. Le triomphe d'un désir n'indique pas toujours qu'il soit plus fort chez nous que ceux qu'il a momentanément effacés, il peut n'avoir triomphé que par surprise. Un lutteur qui en renverse un autre, à l'aide d'un croc-en-jambe auquel celui-ci ne s'attend point, peut fort bien n'être ni plus vigoureux, ni plus adroit en somme que le vaincu. Seulement, pour les lutteurs, on peut conclure d'après des observations répétées, ou même d'après des expériences artificielles plus précises. Encore ce n'est pas toujours une chose très simple que de décider lequel des deux hommes est le plus fort. Et même ces observations imparfaites et ces expériences trop spéciales nous manquent souvent quand il s'agit d'évaluer la force d'un désir et la valeur d'une satisfaction.

Il est à peu près impossible que nous établissions entre nos désirs, nos besoins, nos tendances, chaque fois que l'occasion se présente de satisfaire l'un d'entre eux, une concurrence sérieuse qui permette à chacun de montrer sa force et de faire valoir ses droits. Il faut agir instinctivement. Quelquefois, dans les grandes occasions, nous hésitons, nous pesons les motifs et les résultats probables, la vie ne serait pas possible s'il fallait agir toujours ainsi. Notre appréciation des désirs et des satisfactions se fait instinctivement

et souvent à la légère. Sans doute, chez les équilibrés, il existe une sorte de contrôle permanent, une sorte de représentation du moi qui décide sur les questions qui se présentent comme une assemblée de députés légifère pour le pays entier. Mais cette assemblée psychique est, chez bien des gens, assez mal composée, constituée par des éléments dont le mandat est usurpé ou bien légèrement donné. Et, son action ne représente guère plus notre volonté et notre appréciation profonde que les caprices d'un tyran ne représentent les désirs, les idées, et la volonté d'un pays.

Déjà pour les désirs qui peuvent être satisfaits par les échanges économiques, et où le prix semble une échelle de valeurs assez satisfaisante, bien des difficultés s'élèvent. Il faut compter avec les millions d'idées, de désirs, de conceptions individuelles et sociales, d'actes de l'autorité (lorsqu'il y a des droits de douane, un monopole, des règlements quelconques, et même en leur absence, parce que les impôts établis peuvent toujours influer sur le prix des denrées) qui contribuent à établir un prix et s'y traduisent, s'y condensent, s'y symbolisent en quelque sorte. Si un Français paie ses allumettes plus cher qu'un Suisse, il n'en faut pas conclure qu'il a plus de plaisir à les frotter sur le côté de la boîte qui les contient. Et il reste une bonne part au hasard dans la fixation du prix. Il varie avec beaucoup de circonstances d'une manière qui est sans doute déterminée, mais qui ne paraît pas toujours très rationnelle. Le caprice d'un marchand, l'amour du gain, le désir d'attirer le client et de se faire une réclame peuvent le faire varier sans cause économique bien régulière d'un endroit à l'autre. A Paris tous les épiciers ne vendent pas au même prix le même chocolat ou la même bouteille de liqueur. La mesure objective de nos désirs reste bien approximative et passablement incohérente. Mais après tout, il y a aussi une part d'arbitraire dans la fixation des degrés du thermomètre.

§ 12.

Pour les objets qui ne sont pas matière d'échange économique nos désirs peuvent-ils être évalués, plus ou moins, d'après ce thermomètre de la valeur économique, si imparfait qu'il soit?

Se poser la question peut sembler hardi, même incongru. L'idée qu'on peut apprécier en argent le dévouement d'un ami ou l'amour d'une mère révolte l'opinion commune. Et assurément il serait assez ridicule, tout au moins, de prétendre trouver dans cette voie un moyen de mesure même approximatif, alors que nous voyons

l'imperfection du moyen analogue dans le domaine de l'échange économique. Cependant nous devons essayer de voir jusqu'où nous mènerait cette idée.

Est-il bien sûr que les joies du cœur, du sentiment, de l'esprit, tous ces biens dont il est convenu de dire qu'on ne saurait ni les acheter ni les vendre, soient d'un ordre essentiellement différent des autres? La différence existe, et l'on peut la trouver irréductible. Il en est de même de toutes les différences. Le plaisir de prendre une glace est, à ce point de vue, essentiellement différent de celui de visiter une exposition de tableaux. Pourtant tous deux s'évaluent en argent, on peut se les procurer moyennant un certain prix.

Mais peut-on même supposer qu'il en soit de même pour les sentiments? Analysons les phénomènes qui sont assez compliqués.

Et tout d'abord remarquons que l'on peut au moins acheter et payer à prix d'or certains biens qui comptent parmi les effets du sentiment. Il se peut que le sentiment, les dispositions d'esprit avec lesquelles le bien est accordé en changent la valeur. Mais cela dépend beaucoup de celui qui le reçoit. Et puis cette valeur supplémentaire du bien obtenu par affection peut être considérée comme provenant pour une bonne part des autres biens dont le sentiment est l'assurance et comme la promesse. La prostitution est intéressante de ce point de vue. Et le fait qu'un certain nombre de personnes, même en dehors de la prostitution, se contentent assez aisément parfois de la possession sexuelle déterminée par de tout autres causes que l'amour et le désir réciproque, indique assez que la valeur du sentiment n'est pas, pour bien des gens, hors de toute comparaison.

Un grand nombre de services qui sont des effets de l'affection peuvent aussi s'obtenir par un échange économique. Par exemple les soins domestiques, la surveillance et la direction d'un ménage, les conseils en affaire, les renseignements, divers travaux. Si un artiste, un écrivain peut offrir une de ses œuvres en témoignage d'amitié, il n'est généralement pas impossible à n'importe qui d'obtenir une œuvre analogue en payant un certain prix. De plus des services du même ordre peuvent être obtenus par un échange qui sans être un échange précisément économique s'en rapproche plus que de l'échange par bienveillance. C'est ce qui arrive quand deux personnes se servent, chacune dans l'intérêt de l'autre, des pouvoirs que leur donne leur fortune, leur influence personnelle, leur emploi. Rendre possible un emprunt avantageux en facilitant un mariage, en procurant une place à quelqu'un, en usant de l'influence qu'on possède pour appuyer sa candidature à

une fonction élective, ce sont des marchés qui n'ont rien de rare. Ils sont à certains égards des échanges économiques, à d'autres des échanges affectifs (je ne dis pas affectueux), et même ils comportent souvent une certaine simulation de l'amitié, de la générosité, de la bienveillance. En somme, s'il n'est rien de ce qui s'achète que la sympathie ne puisse donner, bien des services que rend l'affection peuvent être également l'objet d'un achat ou d'un trafic.

Sans doute on dira qu'il n'y a, dans des cas pareils, que l'apparence d'identique. On oppose volontiers les soins « mercenaires » à ceux qu'accorde l'affection, et on les vante, parfois sans mesure. Il y a beaucoup de convenu en tout cela. L'affection produit le dévouement parfois, mais ne l'éclaire guère et les soins d'une mère passionnée ne sont pas forcément supérieurs à ceux d'une nourrice avisée. Ce ne sont pas les gens qui vous aiment le plus qui vous offrent fatalement les meilleurs repas, et l'on peut dîner à l'hôtel mieux que chez un ami dévoué. Un avocat plaidant pour vivre, peut vous défendre devant un tribunal avec plus d'efficacité qu'un parent plein de zèle. Ce n'est donc pas toujours le service rendu par l'affection qui vaut le mieux. Si l'affection est préférable, c'est surtout, en bien des cas, par tout ce qu'elle promet en dehors d'une circonstance particulière.

Maintenant il faut bien reconnaître aussi que les biens qui semblent n'avoir pas de commune mesure avec l'argent peuvent quelquefois s'acquérir par son entremise; et jusqu'à un certain point s'évaluer à sa mesure. C'est une plaisanterie que d'opposer, comme les moralistes le font trop, la fortune à d'autres biens comme la santé, la gaîté, l'affection. Trop évidemment il vaut mieux être heureux et pauvre que riche, malade et malheureux, mais c'est une singulière manière de poser la question. Oui, il est des affections qu'on préfère à n'importe quelle fortune. Mais ce n'est pas là, précisément, ce dont il s'agit.

En fait, ni la gaîté, ni la santé, ni l'honneur, ni la réputation, ni l'affection même ne sont tout à fait en dehors de l'influence de l'argent, et, par conséquent, on peut en faire, à certains égards, une certaine évaluation en considérant ce qu'ils coûtent. Pour la santé, cela est bien évident, les règles de l'hygiène ne sont point à la portée des pauvres, obligés de travailler trop, dans de mauvaises conditions, et de ne point se soigner assez. Les soins médicaux sont chers aussi, et l'on ne peut toujours, faute de pouvoir le payer assez, s'adresser au médecin en qui l'on aurait le plus confiance. La gaîté qui résulte de la satisfaction d'un certain

nombre de désirs est bien évidemment liée aux moyens de satisfaire ces désirs, parmi lesquels l'argent est souvent un des principaux. On ne peut soutenir sérieusement que la fortune ne sert à rien pour acquérir ou pour conserver la gloire et la réputation, même l'honneur et le renom d'honnête homme. Il est bien des moyens coûteux de se les assurer ou de s'éviter leur perte. Disons que l'argent n'y fait pas tout et n'allons pas plus loin. Mais il peut généralement faciliter les relations utiles, assurer les services d'un avocat en renom, aider un innocent à faire éclater son innocence. Je sais bien qu'il faut savoir s'en servir, et qu'il offre des inconvénients. Mais il ne me paraît pas, à la façon dont on le recherche, que ces inconvénients soient jugés supérieurs à ces avantages.

L'affection aussi s'achète, en certains cas et jusqu'à un certain point. Il n'est point sans exemple qu'une nourrice payée s'attache à son nourrisson et se dévoue à lui. Sans doute, ce dévouement n'a pas fait explicitement l'objet d'un marché, mais il n'en est pas moins procuré, au moins indirectement, par le paiement. Il est vraiment trop clair qu'un homme riche, par des cadeaux, peut s'attirer des sympathies, des amitiés, auxquelles un pauvre aurait dû renoncer à moins qu'il ne se les fût procurées par d'autres moyens, sa propre affection, le charme de sa personne ou de son esprit. Mais précisément l'argent peut suppléer jusqu'à un certain point à l'absence de ces moyens-là. Et lorsqu'il remplace l'amour, il peut bien déterminer un mariage qui se trouve, par chance, heureux. Et il devient par là un moyen d'acquérir l'amour, les affections diverses de la famille.

Je sais bien que, en toutes ces circonstances, et dans d'autres analogues, on dira que l'argent peut être une condition du sentiment obtenu, mais qu'il n'y suffit point et qu'il en faut d'autres. Si l'on peut, à prix d'or, développer son esprit, se former le sens esthétique, encore faut-il avoir un esprit à développer et les rudiments du sens qui s'affine. Si l'on épouse, parce qu'on est riche, un homme ou une femme qui eut refusé un pauvre, et si l'on est aimé, encore faut-il être quelque peu aimable. Et tout cela est vrai, seulement cela est également vrai de tous les biens que l'on peut acheter. Et de ce qu'il faut avoir des jambes pour aller à bicyclette ou des bras pour diriger un automobile, il n'en faut point conclure qu'on ne puisse acheter une bicyclette ou un automobile et en évaluer la valeur en argent.

Peut-on aussi évaluer de la même façon la valeur d'une affection? Sans doute cette évaluation est encore plus vague et plus fuyante que celle des biens qu'on peut acheter. Sans doute encore

il est des affections qu'on mettra ou qu'on croira mettre au-dessus de toute autre valeur. Mais est-ce la règle générale? Et même, en ce cas, ces affections ne peuvent-elles pas se comparer à d'autres affections plus faibles qui, elles, laisseraient entrevoir une possibilité d'évaluation économique et de mesure? Et sans doute encore il y a quelque chose de grotesque à demander à quelqu'un à quel prix il céderait une amitié. Pourtant beaucoup de gens verraient sans grand regret disparaître certaines amitiés s'ils pouvaient se procurer ainsi la fortune.

Et que les questions d'intérêt soient une des causes de brouille les plus fréquentes entre amis et entre parents, cela tend bien à prouver que l'amitié peut s'évaluer jusqu'à un certain point. Sûrement il est des amis avec qui une personne se brouillera pour une moindre somme qu'avec d'autres. Elle évalue donc leur affection plus bas que celle d'une autre avec qui elle ne romprait pas pour le même prix. Il n'est point sans exemple, dit-on, qu'un héritage affaiblisse, compense et fasse plus que compenser, le chagrin de la perte d'un parent. Et si l'on pouvait ressusciter celui-ci, je veux croire qu'on le ferait souvent, mais je n'en suis pas sûr, et ce serait parfois avec cette conviction qu'on accomplit un devoir, mais que, cette considération mise à part, on fait une mauvaise opération. Et sans doute l'héritier trouverait-il plus d'une fois des raisons désintéressées pour laisser le mort à la tombe.

Il semble donc qu'une évaluation économique du sentiment et de ses effets, choquante, impossible en fait à préciser, ne soit pas théoriquement absurde. Ce sont toujours des désirs que l'on compare entre eux, des grandeurs qui ont une même nature générale. Et par là encore l'échange affectif, malgré toutes les différences qui l'en séparent, nous apparaît bien comme une espèce du même genre que l'échange économique. L'échange affectif serait seulement un échange moins bien défini et beaucoup plus confus.

§ 13

Ce qui les rapproche encore c'est que l'affection vient parfois se mêler aux échanges économiques, les compliquer, les transformer. Nous avons eu l'occasion de le remarquer déjà.

C'est un fait tout à fait normal en somme, malgré les apparences, que cette union de l'échange économique et de l'échange affectif, si l'échange affectif est par certains côtés analogue à l'échange économique, celui-ci implique bien souvent l'intervention du sentiment. Nous les avons d'abord présentés à part, aussi séparés que

possible pour simplifier et préciser les idées, mais la réalité est toujours assez compliquée, et incohérente.

L'habitude nous attache les uns aux autres. Elle est une cause d'affection, d'affection parfois inconsciente, mais réelle, et qui accompagne même assez souvent l'antipathie et même la haine, car nos sentiments ne sont jamais absolument purs. Par cela seul que nous sommes en relations avec une personne, elle nous aide à satisfaire quelques-unes de nos tendances tandis qu'elle en contrarie d'autres. De là, chez nous un certain attachement et une certaine aversion, en proportions très variables pour tous ceux avec qui nous avons affaire, et pour nous-mêmes aussi. Quand nous disons absolument que nous aimons ou que nous haïssons quelqu'un, nous ne faisons que prendre, instinctivement et sans approximation rigoureuse, la moyenne de ces impulsions opposées.

Toute relation régulière d'échange de services tend à créer entre les deux contractants un lien d'affection. Ce lien peut être inaperçu et d'ailleurs tellement spécialisé qu'un d'eux peut être remplacé par une nouvelle personne sans qu'il y ait une peine appréciable causée à l'autre.

Mais cela n'est pas toujours vrai. La substitution d'un vendeur à un autre, d'une maison de commerce à une autre peut causer une impression désagréable. Si nous gagnons au change, c'est-à-dire si le service que nous recherchons devient plus important, si l'objet acheté est de meilleure qualité, ou plus aimablement livré, il se peut que le plaisir l'emporte et fasse passer inaperçue la désorganisation qui cependant existe toujours. Mais le fait seul que l'on préférera, toutes choses égales d'ailleurs, une maison où les vendeurs ont des manières agréables ou moins déplaisantes indique déjà ce qui vient se mêler d'impressions affectives au jeu des échanges économiques.

Quelquefois d'ailleurs les relations de l'acheteur et du marchand prennent un caractère différent. Elles s'étendent, elles débordent autour de l'échange économique. Il se forme entre eux des liaisons de camaraderie ou même d'amitié, surtout s'ils ont souvent l'occasion de se voir, s'ils sont du même milieu et de la même culture, ou si, habitant un petit village, ils sont plus facilement rapprochés, introduits dans la vie intime l'un de l'autre, s'ils sont voisins, si d'autres raisons viennent compliquer leurs rapports. Et alors les échanges économiques se compliquent assez facilement de considérations affectives.

Il en est de même si ces relations plus intimes préexistent aux relations économiques, si par exemple l'ami d'un consommateur

quelconque se fait commerçant. Tel client peut se croire un peu obligé à se fournir chez tel marchand qu'il connaît personnellement, qui est son voisin, son parent, son ami, dût-il même payer un peu plus cher un même produit, ou recevoir pour la même somme un produit inférieur. Inversement le vendeur peut se sentir enclin à faire profiter un ami de certains avantages, à lui accorder une réduction sur certains prix, à lui indiquer les bonnes occasions qui se présentent. La sympathie, l'affection, les relations de famille et de camaraderie retentissent ainsi sur l'échange économique. Et leur influence est sans doute très variable, souvent très minime, et parfois nulle. Mais elle a encore assez d'occasions de s'exercer pour n'être pas négligeable. Inversement il n'est point rare que le marchand se montre plus rapace, plus trompeur avec une personne qui lui déplaît, avec un client non habituel, avec un étranger. C'est pour lui une manière de droit et parfois de devoir. Il me semble que tous ces facteurs affectifs, qui, pris individuellement, sont assez petits, assez mesquins, d'importance médiocre, acquièrent par leur fréquence et leur quantité une plus grande valeur que l'on ne paraît l'admettre communément, quand on considère les choses du point de vue économique, toujours assez abstrait.

§ 14

Enfin l'échange économique comporte aussi des sentiments parfois très vifs, mais parfois à peu près inaperçus quoique non moins puissants, qui se rapportent non aux personnes qui font l'échange, mais à l'état social qui le permet. Nous ne remarquons pas toujours la vieille dame peu élégante qui nous vend un journal ou l'employé qui nous remet un billet de chemin de fer, mais de tout ces échanges que nous faisons quotidiennement et qui satisfont nos désirs, il naît une sorte d'attachement plus ou moins instinctif à l'état de civilisation qui le rend possible, à la forme de gouvernement qui nous semble le favoriser. Un négociant qui s'enrichit est porté à trouver que le régime sous lequel il vit est un excellent régime.

Les sentiments ainsi provoqués se traduisent par des votes, par la fidélité à un régime, à un souverain, à une ville, à une maison. Les désagréments dont se plaint le Parisien en province, le citadin à la campagne, le Français à l'étranger, correspondent en partie à la rupture de bien des petits échanges économiques qui deviennent impossibles. L'attachement à la patrie est fait, en partie aussi, de la satisfaction de nos désirs par des procédés purement commerciaux.

Et naturellement aussi les discordances économiques se traduisent en haines, en révolutions, en émigrations, en désirs de changement, en grèves, etc. Souvent c'est moins contre un individu que contre une forme générale de gouvernement, d'administration patronale, contre un régime économique ou politique que s'accumulent les résistances et qu'éclatent les hostilités.

Ainsi nous constatons les rapports singuliers de l'échange économique et de l'échange affectif. Nous voyons que, sinon constamment du moins très souvent, l'échange affectif se rapproche de l'échange économique, qu'il renferme, pour ainsi dire, un élément économique, que les services qui s'y rendent sont, jusqu'à un certain point, susceptibles d'être comparés à des services économiques, et même évalués en valeur pécuniaire. Et, d'autre part, nous voyons que l'échange économique provoque souvent l'intervention de sentiments variés, qu'il en est souvent compliqué et, en un sens, faussé, et qu'il s'accompagne de la formation ou du développement non seulement de sentiments individuels, s'adressant à des personnes particulières, mais aussi de sentiments généraux s'adressant à des formes sociales diverses. Et toutes ces interventions du sentiment tendent en même temps à modifier les échanges économiques, leur nature et leur forme. Il nous reste à examiner les tendances et les grandes formes de ces transformations.

II

§ 1.

Sur certains points l'échange effectif tend à se transformer en échange purement économique. C'est parfois un effet, et une cause du progrès, de la systématisation croissante des relations sociales. Les faits que j'ai rappelés nous en ont montré quelques cas. L'échange économique, en effet, correspond à une différenciation plus marquée, à une spécialisation plus développée, à une organisation plus avancée, à une précision plus grande des rapports sociaux.

Aussi le mélange des échanges économiques et des faits affectifs se remarque-t-il souvent dans les états sociaux les moins avancés. C'est dans les campagnes, dans les petites villes, dans les petits magasins que le commerce est encore le plus mêlé d'éléments affectifs. Dans les villes où la vie est plus intense, dans les grands magasins, dans les grandes entreprises industrielles ou commerciales les relations tendent à devenir purement économiques en

devenant plus nombreuses, mieux définies, plus rapides et plus précises.

Les relations personnelles et indéfinies, au contraire, y diminuent sensiblement, au point d'en devenir presque nulles. Dans un petit village un marchand quelconque, ou, dans une grande ville, le propriétaire d'un petit magasin, est en relations personnelles avec ses clients. Il peut surélever, maintenir ou abaisser ses prix selon son désir, il doit vendre des articles assez variés. Les rapports économiques qu'il entretient avec les acheteurs sont de nature diverse, et ces rapports économiques ne sont qu'une partie de ses relations avec eux. Il est leur voisin, leur compagnon de cercle, leur ami, on le connaît comme homme et non seulement comme fournisseur. Au contraire un commis d'une grande épicerie, un employé des postes, un distributeur de billets de chemin de fer ont un tarif dont ils ne peuvent guère s'écarter et nous ne les connaissons, en général, que dans et pour leur service, ils sont pour nous simplement le moyen d'un achat, et nous n'avons pas d'autres rapports avec eux. Le distributeur automatique ne fait que pousser à bout la spécialisation et la précision des rapports. Ici les rapports économiques sont non seulement les seuls réels, mais les seuls possibles.

Il est donc naturel que l'industrie ou le commerce devenant plus considérables, exigeant des collaborations plus nombreuses, de plus grandes variétés d'aptitudes, une plus minutieuse division du travail et une différenciation des fonctions poussée plus loin, l'échange affectif, toujours plus indéfini, plus hésitant, plus incohérent et plus souple, capable de s'adapter différemment à des circonstances indéfiniment variables, soit remplacé par un échange plus purement économique, précis, uniforme, invariable relativement, ne changeant au moins que par l'intervention de toute une administration, et ne s'adaptant plus, par conséquent, à l'infinie variété des circonstances de tous les jours. Cependant, à certains égards, cette adaptation devient au contraire plus facile. Une compagnie puissante peut subir sans dommage mortel des épreuves, des chômages, des périodes de mévente, des fluctuations de prix qui tueraient un petit négociant. Elle peut aussi satisfaire avec plus de minutie beaucoup de désirs particuliers du public, varier davantage ses offres. S'il y a perte de souplesse d'un certain côté cette perte doit être en bien des cas plus que compensée par l'élargissement de l'organisme.

§ 2.

Nous pouvons examiner des cas très différents, où la transformation de l'activité affective ne va pas jusqu'à lui susbtituer l'échange économique, mais où cependant la variation s'effectue dans le même sens.

Au début d'une amitié, d'une liaison amoureuse, les services que l'un des contractants, si je puis dire, attend de l'autre ne sont pas définis d'une manière bien précise. L'un deux, ou même chacun d'eux, cela paraît inévitable si l'on élargit suffisamment le sens des mots, cherche à tirer de la liaison le plus d'avantages possible, à faire le moins possible de sacrifices. Je veux dire de sacrifices pénibles, car il est des sacrifices que l'on fait volontiers par affection, et qui, à ce titre, peuvent figurer parmi les avantages. Chacun cherche, en somme, à trouver le plus grand nombre possible d'occasions d'agir conformément à ses tendances, à ses désirs, d'une manière qui lui soit naturelle, instinctive et, par suite, généralement agréable. Mais aucun ne se rend bien compte de ce qu'il doit, de ce qu'il peut, au juste, demander, obtenir, accorder, De là des tâtonnements, des généralisations, des restrictions, des changements, parfois des heurts et des crises, une sorte de marchandage sentimental qui va parfois s'exagérant pendant un certain temps. C'est la période des échanges affectifs les plus marqués.

Parfois elle aboutit à une rupture. Les deux personnes reconnaissent qu'elles ne peuvent s'entendre. Ce que l'une veut donner ne plait pas à l'autre, ou ne lui suffit point, ce que l'autre exige, la première ne veut pas ou ne peut l'accorder. Et l'on peut dire que le marché est rompu.

Parfois le marchandage se poursuit pendant toute la durée de la liaison. Il arrive qu'on s'entend assez pour ne se point fâcher, qu'on ne s'entend pas assez pour ne se disputer jamais. Chacun, tout en donnant et en recevant volontiers un certain nombre de services, en demande parfois d'autres qui deviennent une raison de difficultés. Il est rare, d'ailleurs, que ces discussion, ces petits conflits disparaissent entièrement. Mais ils peuvent s'atténuer au point d'être, pendant d'assez longues périodes, à peu près imperceptibles.

Quand la liaison progresse normalement, en effet, l'habitude se forme, la vie s'organise, les relations se régularisent. La conception primitive de l'amour ou de l'amitié s'est modifiée. Chacun sait à peu près ce qu'il peut attendre de l'autre, et il s'en contente; ce

qu'il doit lui donner, et il le fait, souvent, comme par instinct. Pour certains camarades, par exemple, l'amitié consiste à se réunir chaque soir à la même heure, dans un café, pour prendre une consommation et faire une partie de cartes. Chacun sait qu'il peut attendre de l'autre un jeu correct, une conversation monotone et peu variée mais courtoise, un certain nombre de politesses prévues, et de plaisanteries admises. Un mari sait à peu près ce qu'il doit attendre de sa femme, une femme de son mari, chacun s'est adapté à l'autre et à la vie commune.

On est alors dans une période d'échanges assez semblables à des échanges économiques. Après les tâtonnements, les marchandages, on a trouvé le juste prix, le prix accepté, déterminé par le jeu des idée et des désirs de l'un et de l'autre contractant, je dirai volontiers même des deux antagonistes, car, à certains égards, les meilleurs amis, et les plus épris des amants, sont, comme l'acheteur et le marchand, des antagonistes l'un pour l'autre.

On peut trouver dans la même liaison un ensemble de rapports économiques et de liens affectifs, des échanges compliqués et de nature diverse. C'est, par exemple, le cas du mariage. Les biens des époux sont régis par des conventions qui sur certains points sont très précises. En même temps il existe entre eux, à côté de ces devoirs économiques, des liens affectifs que le code même indique d'une manière vague. Le mari doit protection à sa femme, la femme doit obéissance à son mari. Certains esprits ne répugnent point à introduire l'amour dans les sentiments promis par les époux. On voit combien ici les choses deviennent vagues, et cependant, au bout d'un certain temps, et si le ménage est heureux, les échanges affectifs sont presque aussi bien réglés que les rapports économiques. L'un des époux s'offenserait d'une parole dure, d'un manque d'égards, de toute irrégularité dans les échanges affectifs non prévus d'avance par la loi, ni par aucune convention explicite aussi bien que d'un manquement aux engagements du contrat. Une fois le « juste prix » de chaque affection fixé par des tâtonnements généralement inévitables, chacun se croirait lésé s'il ne l'obtenait plus. Les échanges se sont précisés et régularisés peu à peu, et il paraîtrait ridicule de leur appliquer les formules de l'échange économique. Cependant ils se sont rapprochés singulièrement de celui-ci. Et c'est une des conditions de la vie harmonieuse et routinière.

Cette vie harmonieuse ne reste pas toujours telle. Sous diverses influences elle peut se transformer, et repasser de l'état économique, pour ainsi dire, à un nouvel état affectif. Cela peut même être un progrès.

Parfois, c'est simplement une adaptation à de nouvelles circonstances, sans qu'on puisse décider s'il y a, en somme, progrès ou recul. Progrès sur quelques points, peut-être; recul sur d'autres. Mais, dans toutes les évolutions, ces doutes, à de certains moments, se lèvent. Nous n'avons pas à les examiner davantage ici.

Parfois encore, la transformation, progressive ou non, régulière ou non, d'un des contractants volontaires ou involontaires empêche l'échange de prendre jamais la forme économique et précise. En certains cas elle s'esquisse, semble s'annoncer, mais elle n'aboutit pas toujours à se constituer d'une manière durable. C'est le cas, par exemple, de l'amour maternel et de l'amour filial. L'enfant se transforme peu à peu, les soins et l'amour de la mère doivent suivre cette transformation. Naturellement cette évolution de l'enfant n'est pas régulière, ni uniforme. Elle varie avec chaque enfant, et pareillement doit varier l'amour de la mère. Il faut que celui-ci reste souple, capable de se transformer, de se manifester en bien des façons diverses. Cela n'arrive pas toujours, et c'est alors, plus tard, une cause de désaccord que la prétention des mères à traiter trop longtemps leurs fils en petits garçons. Il ne saurait guère, ici, être question de « juste prix ». Le rôle de la mère est d'aimer et de se dévouer, le rôle de l'enfant est d'aimer et de profiter de ce dévouement. Plus tard il se peut que les rôles changent, et alors on peut entrevoir une sorte d'équivalence des services. Le fils semble payer une dette en aidant à son tour la mère vieillie. L'affection de la mère est donc, à certains égards, une sorte de placement, très peu sûr, au moins dans l'espèce humaine. Et on présente aux enfants pour leur former l'esprit aux devoirs sociaux l'histoire de l'honnête ouvrier qui, sur le gain de sa journée, paie des dettes en soignant ses vieux parents et fait des placements pour l'avenir en élevant ses enfants. Évidemment il y a là plus qu'une métaphore, mais il ne faut cependant pas pousser l'analogie jusqu'à la confusion.

Entre les deux périodes de croissance de l'enfant et de déclin des parents, il en peut exister une troisième, plus ou moins longue, indéfinie parfois, où aucun des deux n'a réellement besoin des soins de l'autre. C'est à ce moment que les échanges affectifs tendent le plus, sans y aboutir généralement, vers la forme économique. Ils prennent un aspect plus régulier et plus précis, les parents donnent moins volontiers sans compter, les questions d'intérêt peuvent surgir et devenir plus âpres, les séparer plus aisément de leurs enfants. Tout cela, d'ailleurs, varie beaucoup.

Chez les animaux le phénomène est plus net. J'ai vu une chienne très dévouée à ses petits tant qu'ils tètaient, leur faire grise mine,

les menacer, leur montrer les dents lorsque, devenus un peu plus grands, ils venaient flairer sa soupe de trop près. Mais les relations affectives n'étaient guère remplacées par des relations économiques un peu développées.

§ 3.

Il apparaît clairement par tout ce qui précède que l'ensemble social, la race, l'espèce interviennent dans la coordination des échanges. Ceux-ci ne sont pas exclusivement déterminés par des convenances individuelles, ou plutôt ces convenances individuelles sont elles-mêmes préparées et dirigées par les besoins de l'ensemble social dont les individus font partie. Les instincts des animaux qui se dévouent à leurs petits tant que ceux-ci ont besoin de leurs soins pour vivre, les instincts des parents humains, et, en particulier, ceux de la mère sont en rapport étroit avec les exigences de la race.

Dans bien des cas l'action des individus, leurs opinions et leurs sentiments sont ainsi subordonnés aux besoins de l'ensemble social. Les échanges prennent alors le caractère affectif et tous les caractères secondaires qui l'accompagnent, ils n'acquièrent pas, ou bien ils perdent l'apparence nette et précise d'un échange économique de services.

Et c'est peut-être dans les cas où ces sentiments inspirés par la vie de l'ensemble viennent à s'imposer que nous sommes le plus frappés par le passage de la vie économique, aux relations précises, à la vie affective, aux relations plus vagues et aux impulsions plus urgentes et plus impératives. Mais nous le retrouvons aussi dans la vie individuelle.

Les devoirs de l'individu envers sa patrie nous montrent, dans les moments de crise, le triomphe des relations affectives. Le caractère de ces relations s'indique avec clarté par le rapprochement constant, obligatoire de la patrie et des parents. « C'est ma mère, je la défends. » Ici encore ce serait un sacrilège, pour bien des esprits, d'évaluer froidement ce qu'on reçoit de sa patrie et ce qu'on lui donne en retour. Et cela ne serait guère supporté.

Mais des relations de ce genre supposent que la vie de la patrie est en jeu. Il est entendu, à peu près universellement, que rien, en ce cas, ne doit être ménagé. La vie de l'ensemble se subordonne entièrement les désirs des individus. Telle est au moins la doctrine généralement proclamée. Même ceux qui considèrent que la la patrie n'est point l'objet le plus élevé de nos sentiments, admettent pour la plupart que nous devons avant tout la secourir dans

le danger. Quelques-uns à peine la subordonnent, même dans les circonstances où il y va de son existence, à des biens qu'ils estiment plus hauts. Et, sans doute, il ne manque pas d'individus qui trahiraient ou qui abandonneraient leur pays pour sauver leur vie propre et même leur fortune, mais ils n'oseraient guère faire tout haut l'éloge de la conduite qu'ils suivraient volontiers. Cela pourrait d'ailleurs être périlleux. Si la pression sociale n'a pas absolument formé les désirs, elle a plus fortement formé les croyances, et plus encore les manifestations extérieures des croyances et des désirs.

Mais en temps ordinaire et lorsqu'il ne s'agit point, comme cas réel ou possible, de la vie et de l'intégrité du pays, l'activité affective fait place à l'activité économique. Les rapports, de tragiques et d'indéfinis, se font précis et terre-à-terre. Quand l'ensemble social n'est pas menacé, on peut compter et discuter avec lui. Un citoyen a parfaitement le droit de juger qu'il donne trop à l'État, que celui-ci lui fait payer à un prix exorbitant les services qu'il en reçoit. Un abonné du téléphone peut trouver que l'administration le sert moins bien que ne ferait un industriel ordinaire. On peut plaider contre l'État. Tel homme, sans doute, donnerait à la rigueur sa vie dans une bataille qui, en temps de paix, refusera énergiquement de verser une somme de vingt francs qu'il estimera réclamée indûment par le service des contributions directes.

Toujours, on le voit, l'activité affective correspond aux échanges indéfinis, illimités, sans précision. Elle indique une période de trouble, d'activité mal organisée et mal régularisée encore. Elle engage des quantités indéterminées de bien être, de fortune, d'existences même. L'activité économique, au contraire, correspond aux relations bien définies, aux temps de calme, où tout se passe régulièrement.

Aussi, toute crise violente, une guerre, une révolution, même une crise d'ordre économique comme une grève, font revivre l'appel aux sentiments. Les échanges y perdent leur caractère équilibré, régulier et précis, la notion du « juste prix » y disparaît; il faut s'y dépenser sans compter. Au contraire, le retour à l'activité normale, un traité de paix, des conventions acceptées entre ouvriers et patrons, la création d'un régime nouveau, vont donner aux activités un caractère plus coordonné, moins sentimental et plus économique. Le dévouement y est remplacé par des débats d'intérêts, les intérêts s'équilibrent avec plus de précision, les échanges de services s'y régularisent.

Il me semble que nous arrivions partout aux mêmes constatations

Aux situations nouvelles et mal précisées encore l'échange affectif convient. Tout ce qui ramène des situations de ce genre tend à substituer l'échange affectif à l'échange économique. Puis, à mesure que la situation se régularise, l'échange économique se substitue à l'échange affectif jusqu'à ce qu'une nouvelle crise fasse recommencer la série. Il y a tendance à passer de l'activité économique à l'activité affective par la généralisation et l'extension des relations des membres d'un groupe, par l'intervention de l'ensemble, lorsque cet ensemble vient remédier aux défauts des activités individuelles, quand l'esprit intervient pour suppléer à l'insuffisance des activités de ses éléments qui ne peuvent accomplir convenablement sans son aide les fonctions qu'ils ont à remplir, quand la société dans son ensemble intervient visiblement pour parer à l'insuffisance des actions individuelles. La loi est la même pour les phénomènes psychiques et pour les faits sociaux. Le sentiment, la volonté, l'imagination créatrice sont les expressions de phénomènes troublés et quelque peu incohérents qui s'accomplissent alors. Dans les cas où l'intervention de l'ensemble peut s'effectuer régulièrement, quand il n'y a pas innovation, volonté, création sous quelque forme que ce soit, c'est l'échange à forme économique qui prévaut. Par exemple, dans les relations quotidiennes des citoyens et de l'État quand elles s'effectuent sans trouble. Mais il est assez fréquent que l'intervention de l'ensemble, social ou psychique, soit dû précisément à l'incapacité des éléments.

La vie des peuples nous montre constamment ce passage des relations précises, économiques à des relations affectives, et le passage inverse de celles-ci à celles-là. Deux nations ont vécu séparées, tantôt alliées, tantôt ennemies, tantôt à peu près indifférentes. A un certain moment elles se trouvent avoir en commun certains intérêts qui les opposent à une troisième, et les circonstances de leur développement les leur font sentir avec plus de force. Il peut en résulter une sympathie, même une alliance qui se traduira par des faits d'ordre affectif, des échanges imprécis, une virtualité vague et parfois riche. Une certaine effervescence, un certain trouble vont se produire. Il se peut aussi que des traités plus précis, des relations d'intérêt plus spécialisées les accompagnent. Mais ils prennent une bonne part de leur valeur dans l'activité affective qui les accompagne, les précède ou les suit, qui en garantit l'efficacité, qui en fait prévoir même le développement. Des sympathies de caractère, des sympathies littéraires ou politiques vont s'affirmer, s'exagérer parfois. Il y aura des emballements, des égarements. Peut-être un des peuples va-t-il se laisser entraîner

à ce qu'on a appelé la « politique de sentiment », en sacrifiant quelque peu son intérêt à ses affections.

Mais peu à peu, à mesure que la vie nouvelle s'organise, le caractère économique reprend la prépondérance sur le caractère affectif. Si l'alliance est désavantageuse pour un des peuples, il finit assez vite par s'en lasser, par s'en plaindre, tout au moins par tâcher de l'améliorer. On en fixe avec plus de précision les limites, on veut s'entendre clairement sur ce qu'il convient de faire signifier aux articles du traité. Si l'on n'en peut, ou si l'on n'en veut restreindre la portée, tout au moins prend-on garde à ne pas l'étendre par des généralisations inconsidérées que comporte si aisément l'activité affective. On ne veut plus se laisser aller à la griserie des émotions ou des mots, la crainte d'être dupe remplace l'enthousiasme des premiers jours par des discussions et des plaidoyers. L'âge du « juste prix » succède à l'âge de la générosité, unilatérale ou réciproque.

Mais l'état affectif peut revenir et quelque crise vient modifier encore la situation. Une guerre, une révolution peuvent encore, pour des raisons différentes, exciter la haine ou provoquer la sympathie, et alors nous revenons à l'enthousiasme, au dévouement, au sacrifice indéfini jusqu'à ce que le second mouvement recommence.

De même, un parti victorieux qui, après une lutte ardente, triomphe, arrive au pouvoir, doit remplacer l'enthousiasme généreux et l'effervescence qui l'a soutenu et fait victorieux par des considérations théoriques et pratiques précises. Les hommes qui délibèrent ou qui agissent avec efficacité vont avoir à débattre des questions d'application très diverses avec leurs amis et avec leurs adversaires. La communauté de sentiments qui fait la sympathie, l'opposition de sentiments dont vient la haine vont s'atténuer, se nuancer, s'effacer peut-être pour faire place à des calculs minutieux, à des marchandages, à l'établissement de compensations, de rapports divers entre les groupes et les individus, permettant de faire vivre le nouvel état de choses, et de le laisser développer les conséquences de ses principes, en tant que peut le permettre l'état actuel des esprits, des forces sociales en général. C'est la considération de ces conditions qui va, pour une bonne part, substituer à l'enthousiasme et à la haine des premiers jours des relations d'échange relativement paisibles. C'est ainsi du moins que le régime peut durer sans trop de troubles. Mais souvent les satisfactions accordées aux uns ou autres paraissent insuffisantes. Alors les ennemis irréconciliables ou les partisans plus intransigeants du régime

nouveau recommencent la lutte et substituent, plus ou moins largement, l'activité affective à l'activité économique. Naturellement il arrive toujours que quelques désirs, quelques individus, quelques groupes sont sacrifiés, tandis que d'autres sont relativement satisfaits. De là un mélange continuel des deux formes considérées ici de l'activité. Il ne s'agit que de la prépondérance relative acquise par l'une ou par l'autre.

Considérons aussi le développement d'un parti politique, d'une secte religieuse, nous trouvons encore au début, à un moment donné au moins, une période de sentiment, d'enthousiasme. La nouvelle croyance a des promesses infinies et indéfinies. On se dévoue à elle sans compter, sans lui demander en retour d'autres services que d'être elle-même, d'inspirer l'enthousiasme et la foi. Ce temps correspond à la période de l'éducation de l'enfant. Elle peut durer longtemps, indéfiniment même, si le parti n'arrive pas au pouvoir, si la religion nouvelle n'arrive pas à une suffisante domination des âmes. La foi sociale, politique, religieuse compte alors surtout des partisans convaincus, passionnés qui ne songent pas à être rémunérés de leurs peines par un juste prix. Sans doute il peut arriver que, si cela est nécessaire, une organisation plus rigoureuse, s'ébauche dans le sein même de la secte nouvelle, mais ce n'est pas là un caractère principal. Si plus tard, au contraire, le succès arrive, une discipline générale devient plus nécessaire, les droits et les devoirs des dirigeants et des dirigés, les fonctions, les honneurs, les avantages des uns et des autres en pouvoir, en argent, en considération, sont affirmés avec une précision bien plus grande. Une hiérarchie s'établit et se fixe. Au lieu de consister dans un dévouement général à la cause, dévouement qui s'impose à tous presque le même, qui doit prendre selon les circonstances des formes variables, et en échange duquel on n'a rien à réclamer, le devoir de chacun prendra une forme particulière, nettement délimitée, et l'accomplissement de ce devoir sera compensé par certains avantages rigoureusement établis aussi.

Et toutefois il reste toujours, semble-t-il, tant que l'organisme ainsi construit continue à vivre, une certaine réserve d'affectivité, tout au moins une possibilité d'activité affective. On prêche encore ou l'on recommande le dévouement à la cause générale. Une crise, un bouleversement, une persécution peut faire reparaître une nouvelle période où l'équivalence des échanges sera de nouveau négligé.

Mêmes constatations à faire dans la vie individuelle. Alors même que l'amitié, les liens d'affection et de voisinage, tous les sentiments

possibles se sont régularisés précisés en leurs manifestations, et, pour ainsi dire, codifiés, une crise, une perturbation peut encore les faire repasser à l'état affectif. La maladie grave d'un parent ou d'un ami, une ruine subite, un malheur ou un bonheur survenant à l'improviste créent des situations où la forme économique des échanges n'est plus de mise, encore que tout souci du « juste prix » n'y ait point disparu. L'amour, l'affection, la haine reprennent leurs pouvoirs et leurs fonctions qui est de préparer, de rendre possible une série indéfinie de services un peu vagues, variables avec les circonstances, ou au contraire d'actes nuisibles à autrui. Il semble naturel de pardonner à un ami malade des torts, qui cependant ne sont nullement atténués par sa maladie. Et je ne voudrais pas défendre trop ce procédé qui est, sans doute, d'une logique au moins contestable. Il se fonde cependant sur la convenance générale qu'il y a à ne pas tenir un compte rigoureux des mérites et des démérites quand il s'agit de situation de crise ou de transitions nécessaires et souvent un peu confuses. Mais il peut en être fait une application erronée et fâcheuse.

Il semble donc que la vie soit condamnée à passer de l'état affectif à l'état économique, du « dévouement » au régime du marchandage et du « juste prix » pour revenir de celui-ci à celui-là. C'est du moins ce qui arrive souvent. Est-ce une nécessité qu'il en soit ainsi? On peut croire que la nature même de bien des fonctions sociales ou psychiques les empêchera toujours d'arriver à l'économisme parfait, et à l'automatisme qui l'accompagnerait. Certains échanges de services sociaux sont pour en arriver là, trop liés à des tendances puissantes et mal régularisées, ou, — ce qui est peut-être une cause plus profonde, — elles répondent à un état social trop imparfait. Et si l'état social parvenait à un degré d'évolution qui permît la prédominance plus marquée de la forme économique des échanges, ces fonctions dont nous parlions seraient, plutôt que transformées, supprimées par évanescence, ce qui revient d'ailleurs à une transformation très grande, remplacées par des équivalents variés et quelquefois impossibles à prévoir. Je n'ai pas l'intention d'aborder ici les fins possibles des sociétés humaines. L'adaptation parfaite, le « règne des fins », étant d'ailleurs contradictoire, nous pouvons parfaitement nous en tenir aux états relatifs que nous connaissons ou à ceux que nous pouvons légitimement imaginer pour les remplacer sans arriver à l'absolu et même sans nous trop écarter des choses vraisemblables. En restant dans ces limites, il semble bien que les deux mouvements de l'état affectif vers l'état économique, et de l'état économique vers l'état affectif continuent de

rester possibles indéfiniment. L'échange économique marque un progrès dans un organisme donné, mais le retour à l'échange affectif marque un changement de régime, un élargissement de l'état primitif qui peut être un progrès. Ainsi un même monde tend vers un état d'échanges économiques qui peut être considéré comme sa forme la moins imparfaite; mais la substitution d'un monde nouveau à celui-là, même d'un monde supérieur, paraît ordinairement, sinon fatalement, liée au retour à un état affectif nouveau. Tant que le progrès continuera, il se peut donc que l'antagonisme des deux états subsiste ainsi que leurs alliances et que l'on continue à passer de l'un à l'autre.

§ 4.

Il est un côté de notre sujet qui a pu se montrer déjà, mais qu'il faut considérer maintenant en lui-même. Le passage de l'activité sentimentale à l'activité économique peut sembler un passage de l'altruisme et du dévouement à l'égoïsme. Quand je parle d'altruisme, bien entendu, il faut entendre ici altruisme positif, ou négatif, c'est-à-dire amour et dévouement, ou bien, haine et vengeance. Qu'y a-t-il de réel sous cette apparence?

Il n'est peut-être pas si simple qu'on le croit communément de dire ce que c'est qu'un sentiment altruiste. En un sens, on le sait bien, tout sentiment est égoïste, il se rapporte à une fonction de l'individu, il lui appartient, il tend à sa propre satisfaction. Un sentiment altruiste et désintéressé est toujours personnel et égoïste exactement comme un souvenir, le plus lointain que nous puissions imaginer, est toujours actuel et présent en tant que fait de conscience.

Si le sentiment est altruiste, c'est comme le souvenir appartient au passé. État présent, celui-ci est la représentation altérée ou fidèle, ignorée ou reconnue, d'un état passé. Et pareillement le sentiment, état personnel et égoïste de celui qui l'éprouve, peut représenter aussi les intérêts d'un autre individu, d'un groupe, d'une abstraction même. Cet autre individu se reflète dans le sentiment et agit en quelque sorte en lui et par lui dans celui qui l'éprouve. Il y a accord, un accord incomplet et altéré, entre les deux. Une affection altruiste ou désintéressée, c'est la tendance à subordonner certains de nos désirs qui ne représentent que des satisfactions personnelles à d'autres désirs, également nôtres, mais qui correspondent au plaisir d'une autre personne, à la vie ou au développement d'un groupe, d'une patrie, de l'humanité, ou d'un

idéal de beauté et de bonté. Cet idéal n'existe peut-être qu'en nous, mais nous l'objectivons cependant, sinon dans le réel, au moins dans le possible ou dans l'imaginaire.

Le caractère altruiste ou désintéressé du sentiment se marque donc en ce que ce sentiment représente d'autres existences que la nôtre et qu'il tend à se subordonner celle-ci. Mais lui aussi est à nous, il fait partie de nous, il est un de nos désirs. L'amour d'une mère pour son enfant ne lui est pas moins personnel que son goût pour le bal ou le théâtre.

L'altruisme, le dévouement, le désintéressement ne peuvent donc exister réellement qu'à la condition d'être en opposition au moins avec une partie des tendances de l'individu. Aimer autrui, c'est forcément s'aimer moins; agir pour autrui, se dévouer, c'est toujours faire un sacrifice. Il n'y a pas d'affection sans dévouement et sans renoncement. Agir pour autrui, être autrui, c'est toujours, et dans une mesure très variable d'ailleurs, renoncer à soi. Sans doute le dévouement peut être accepté volontiers, il peut causer plus de joie que de douleur, il peut même être si naturel qu'il passe inaperçu, mais enfin il comporte toujours quelque sacrifice, et, par conséquent, quelque peine implicite.

Supposer en effet que nous agissons par affection c'est supposer que nous aurions eu des motifs égoïstes pour agir autrement. Nous avions en nous, consciemment ou non, d'autres désirs que nous avons subordonnés. Par cela seul que nous existons, que nous avons des organes, des tendances, des désirs conscients ou inconscients existent continuellement en nous, et quelques-uns d'entre eux sont forcément froissés par tout acte tendant à les subordonner à d'autres qui correspondent à la satisfaction d'un autre individu, et l'action ne peut être dite « altruiste » ou « désintéressée » que par la subordination de quelques-uns de ces désirs.

Mais si l'on veut supposer d'ailleurs qu'il se produise une harmonie parfaite entre nos désirs et ceux d'autrui, et cette harmonie existe toujours à quelque degré, alors il n'y a plus de distinction possible entre l'égoïsme et l'altruisme. L'action serait à la fois complètement égoïste puisqu'elle tendrait à satisfaire nos désirs, complètement altruiste puisqu'elle tendrait à satisfaire les désirs d'autrui. C'est dire qu'elle ne serait plus ni l'un ni l'autre. L'altruisme, conformément à la loi d'évanescence, telle que je l'ai exposée ailleurs[1], en se développant, se serait rendu inutile et aurait tendu vers sa propre disparition.

1. Voir *Revue phil.*, mars 1906.

Au reste et quelle que soit l'imperfection de notre état actuel, il est bien des cas où l'altruisme et l'égoïsme viennent presque à se confondre. Quand plusieurs personnes associées pour une même œuvre se dévouent à cette œuvre, tant que leurs intérêts concordent bien, on ne peut guère dire si l'action de chacune d'elles est égoïste ou dévouée. Si on peut le qualifier à cet égard, c'est parce que l'on prévoit, par d'autres expériences, que telle personne, une fois que ses intérêts viendront à se séparer des intérêts des autres, continuera cependant à sauvegarder ces intérêts, ou, au contraire, ne s'occupera plus que des siens. La connaissance de sa conduite passée, la prévision de sa conduite future nous fait porter sur sa conduite présente un jugement que la considération de cette conduite seule ne nous permettrait pas de porter. Ce jugement pourrait fort bien être erroné. Et si toute la conduite se ressemblait dorénavant, nous ne pourrions l'appeler raisonnablement altruiste ou égoïste. La personne même que nous jugerions ne serait nullement capable d'apprécier elle-même ainsi ses propres actes. Au reste une telle qualification n'aurait aucun sens, si l'on y regarde de près. L'altruisme, l'égoïsme signifient ou que nous faisons prédominer les désirs qui représentent la satisfaction des autres sur ceux qui ne représentent que nos satisfactions à nous, ou que nous agissons de la façon exactement inverse. Si tous nos désirs représentaient également nos intérêts et ceux des autres, l'altruisme ni l'égoïsme ne pourraient plus exister, leurs noms perdraient toute signification actuelle. L'altruisme et l'égoïsme indiquent tous deux un défaut d'harmonie auquel tous deux cherchent à remédier en systématisant l'activité dans des sens opposés. Si cette systématisation parvenait à s'établir ils se seraient supprimés par là même.

Dans l'échange économique l'altruisme et l'égoïsme arrivent, en certains cas, à s'harmoniser suffisamment pour se supprimer tous deux ou se rendre au moins presque imperceptibles, ce n'est pas toujours le cas. Mais surtout il ne faudrait pas trop étendre ici le sens du mot « économique » que j'ai détourné quelque peu de sa signification habituelle. L'échange des produits, les rapports du capital et du travail peuvent être de féroces exploitations et le « juste prix » ne résulte pas forcément du jeu spontané de l'offre et de la demande quand les mœurs, les lois, les coutumes ou des circonstances particulières favorisent l'un des contractants. C'est, au contraire, bien souvent un prix fort injuste qui s'établit. Mais si l'échange s'accomplit dans des conditions normales et de façon à être un véritable bienfait pour les deux contractants, toutes les

fois qu'on accomplit cet échange on ne peut ni être blâmé d'agir par égoïsme, ni être loué pour son dévouement. Il n'y a plus ici ni altruisme, ni égoïsme, il y a simplement un acte harmonique de la vie sociale qui échappe également à ces deux qualifications. Si j'achète un timbre de dix centimes, je rends service à l'État, je profite d'un service qu'il me rend sans que nous nous devions l'un à l'autre une vraie reconnaissance. Je ne suis ni égoïste, ni dévoué, pas plus que le système nerveux quand il règle les fonctions de l'organisme et qu'il reçoit en retour le sang qui lui permet de s'acquitter de son devoir. La marche de la vie affective vers l'échange économique est une marche non pas vers l'égoïsme, mais, sous les réserves que j'ai indiquées, vers la suppression de l'altruisme et de l'égoïsme.

§ 5

Ainsi les deux procédés opposés que nous avons examinés se succèdent normalement et se complètent. Ils sont l'un et l'autre, ou ils peuvent être des modes du progrès. Le dernier logiquement, celui qui achèverait l'œuvre si l'œuvre pouvait être achevée, c'est le procédé de différenciation et de précision croissante dans les échanges qui aboutit à l'échange économique, à l'organisation automatique, mais l'œuvre ne finit pas si l'on considère les choses en général. C'est lui aussi qui les termine si nous considérons les évolutions partielles et régulières dont nous pouvons constater parfois le succès relatif. Mais le second procédé est nécessaire bien souvent, ou utile à la réalisation d'un progrès nouveau. Il correspond à l'invention, à la volonté, à tous les phénomènes de cet ordre où la routine et l'automatisme sont rompus. Il élargit et transforme le système, que l'autre régularise. Ceci, bien entendu, ne doit être considéré que comme un schéma assez inexact. Les choses dans la réalité se compliquent infiniment. Toutes les évolutions sont plus ou moins enchevêtrées, confondues, impliquées l'une dans l'autre. Il ne faut pas oublier, après avoir examiné le squelette, de le comparer à l'animal vivant et agissant et de tâcher d'y retrouver sa place et sa fonction.

Il peut nous intéresser de voir ce que devient la morale dans le cours de cette transformation des activités. Sans doute, dans tous les cas, il y a une certaine manière d'agir qui est préférable aux autres. Si l'on veut appeler « morale » la recherche et la réalisation de cette meilleure manière d'agir, la morale est de tous les temps et de toutes les circonstances. Mais elle change tellement

d'une situation à l'autre qu'il serait peut-être excusable de ne pas lui laisser toujours le même nom.

Ce que nous appelons surtout « morale », la morale avec son cortège d'idées et d'impressions diverses, d'obligations, de devoirs, de mérite, de vertu, accompagne surtout la période affective de l'activité. L'activité ici apparaît souvent, à tort d'ailleurs sans doute, comme ayant en soi-même sa raison d'être, comme prenant une valeur absolue, comme inconditionnée. Par exemple l'enfant doit, dit-on, aimer ses parents, les parents doivent élever leurs enfants. Ce sont là des obligations qu'on nous présente comme absolues en ce sens qu'elles ne sont point subordonnées à l'accomplissement des obligations qui leur correspondent. L'enfant doit aimer ses parents, même s'ils n'ont pas accompli leurs devoirs envers lui, les parents doivent aimer et élever leurs enfants, même s'ils sont ingrats. Il leur est souvent recommandé de ne marquer aucune préférence pour l'un d'entre eux, s'ils en ont plusieurs, quelle que soit sa supériorité sur les autres. Et l'on a pu dire que l'homme qui respecte son père parce qu'il est personnellement respectable, celui-là n'a pas vraiment le respect filial.

Les échanges économiques ne comportent point de pareilles pratiques. Je dois donner un prix convenu en échange d'un objet que j'achète, mais il est bien entendu que je ne dois donner le prix que si je reçois l'objet ou l'objet que si je reçois le prix. La loyauté de l'échange est à peu près la seule condition morale imposée. Je ne dois ni donner une pièce fausse, ni recevoir un objet falsifié. La question morale, ici, ne s'élèverait qu'à propos de ce qui fait encore partie de l'activité affective, et n'est pas réglé encore avec précision. On peut se demander, par exemple, s'il est honnête de profiter de certaines circonstances exceptionnelles pour faire des échanges avantageux, et, par exemple, de profiter de la disette d'un siège pour s'enrichir en vendant très cher les marchandises qu'on a pris soin d'accumuler, ou encore si l'on doit, en tant que consommateur, rechercher le bon marché en facilitant l'oppression et l'exploitation d'une classe de travailleurs. C'est que, en ce cas, la question porte non point sur un échange économique accepté, mais sur le fait de savoir si l'on doit l'accepter. C'est déjà un commencement de désagrégation de l'activité économique, d'élargissement aussi et de reconstruction peut-être, un début de crise qui va faire revivre, pour un temps au moins, l'activité sentimentale.

L'effet social utile des sentiments moraux est de venir compenser la faiblesse relative de certaines impressions altruistes qui parais-

sent instinctivement utiles à la société. Je ne dis point que ce soit là leur cause. Souvent on accepte une règle morale sans bien se rendre compte de son utilité, et elle en paraît d'autant plus sacrée. Par suite elle peut être d'autant plus utile qu'on ne voit pas son utilité. Mais si ce n'est pas son utilité qui la fait adopter, c'est souvent elle qui la conserve, soit qu'on en ait une obscure conscience, soit que cette utilité la favorise pour ainsi dire mécaniquement dans la lutte des croyances et des tendances pour la vie.

Nous assistons actuellement à une crise de la morale absolue. Les devoirs inconditionnels sont mis en suspicion. L'autorité du père de famille et même le respect qui lui est dû, l'obéissance de la femme au mari, même le dévouement à la patrie, le respect dû à la morale elle-même, voilà quelques obligations dont on conteste la valeur générale. Et certes, pour la plupart au moins, on a de fort bonnes raisons à alléguer. Peut-on sérieusement obliger toujours un enfant à aimer et à respecter ses parents? Il semble qu'il serait bon de modifier sur bien des points les idées reçues, qui au reste sont bien plus acceptées en théorie que mises en pratique. La question des rapports du citoyen et de la patrie est plus grave, et plus inquiétante actuellement au moins, plus difficile à résoudre. On le comprend mieux en la généralisant. Elle est un aspect des rapports de l'individu et de la société. Les ennemis du devoir patriotique inconditionné disent qu'on ne peut imposer à un homme de sacrifier sa vie pour une patrie qui ne lui donne pas des conditions acceptables de vie, de bien-être, de bonheur. C'est donc dire que l'individu ne se doit à la société que dans la mesure où la société se doit à lui. Au point de vue de la « justice », telle que nous la comprenons, et de l'échange équitable, la réponse n'est guère douteuse. Mais il s'agit aussi de savoir si les faits sociaux dont il s'agit peuvent actuellement être soumis à la loi de l'échange équitable, sans que la nation qui tâchera de les y conformer ne soit destinée à succomber dans la lutte contre des nations rivales. On voit tous les problèmes, pratiquement redoutables, que soulève la situation actuelle. Je n'ai pas à les examiner ici, mais il m'a paru intéressant de montrer comment ils se rattachaient à mon sujet. Ils nous montrent fort bien l'opposition de l'échange économique et de l'échange affectif[1].

Fr. Paulhan.

1. Je me permets de faire remarquer ici que ces vues sur le sentiment dans la vie sociale s'accordent avec la théorie du sentiment que j'ai développée dans mon petit volume sur les phénomènes affectifs.

L'« A PRIORI » DANS LA SCIENCE

La science naît au moment où l'homme commence à faire un emploi purement théorique de son entendement; au moment où, cessant de coordonner les notions concrètes pour un usage concret, il s'applique à la recherche de la vérité.

Il commence par croire la posséder dans le contenu immédiat de sa conscience. Mais ce point de vue naïf est abandonné bientôt comme incompatible avec la connaissance méthodique et dénuée de contradictions.

Le contenu de la conscience n'est dès lors considéré que comme un « phénomène », un produit complexe résultant de la coopération de l'entendement et de la réalité extérieure. La science entame ce produit. Elle l'analyse, le décompose en éléments au moyen desquels elle construit un monde nouveau, un monde qui doit représenter la réalité extérieure, dénuée de tout ce qui était subjectif dans le monde flottant et mutable des phénomènes.

Ce monde que la science substitue à la réalité immédiate est composé des lois, des forces ou énergies, d'atomes ou masses quelconques. C'est lui qui est censé représenter la « réalité pure »; c'est lui qui en est l'image exacte, adéquate, non modifiée : c'est la « vérité » à laquelle aspire la connaissance.

Nous appelons *dogmatisme scientifique* cette attitude de l'esprit; il est aisé de voir qu'elle correspond au point de vue naïf pour la connaissance non scientifique.

Il y a un quart de siècle, ce monde découvert ou plutôt créé par la science était la réalité même pour la majorité des savants. Il y eut peu d'entre eux qui n'eussent pas adhéré à l'assertion de Clifford que « les vibrations lumineuses sont passé du domaine de l'hypothèse dans celui des faits ».

Tout différent est le jugement des philosophes. La conception scientifique du monde, ou bien ce qui correspondait à notre conception scientifique dans cette première phase de la science qui fut créée par les Ioniens — était déjà considéré par Parménide comme « opinion » (δόξα), comme illusion — nécessaire peut-être — à

laquelle il donnait place dans la seconde partie de son poème, après avoir exposé dans la première, « la vérité », — fruit mûr de la raison délivrée des illusions des sens.

Il s'agit de savoir laquelle de ces deux opinions est juste. C'est la première partie du *problème de la science*.

Mais si le vote de la majorité parmi les hommes de science serait de nos jours plutôt pour l'opinion des philosophes que pour celle des savants-dogmatistes d'il y a trente ans; si le monde érigé par la science ne leur apparaît que comme une série d'hypothèses auxiliaires; si l'on se décide même à considérer la conception scientifique du monde dans sa totalité, comme une structure idéelle destinée à réunir les éléments disparates de l'observation (comme les lignes et figures auxiliaires qui servent à prouver un théorème en géométrie), les opinions ne sont pas d'accord sur l'origine de cette structure ni sur sa validité. La discussion concernant ce point forme la seconde partie du problème de la science.

Pour les uns — et c'est M. Mach qui est à la tête de cette école — les conceptions et les théories de la science sont arbitraires et accidentelles. Elles sont dues aux hasards du développement historique de la science, à ce que certains phénomènes furent découverts et analysés antérieurement aux autres.

Depuis Coulomb (1785) nous sommes habitués à mesurer la quantité d'électricité au moyen de la balance de torsion... Ce point de vue nous a amené à l'idée de substance électrique dont la quantité est constante. Si, au contraire, on avait choisi la méthode de Riess, qui a inventé (en 1838) un thermomètre aéro-électrique pour mesurer la quantité de chaleur produite par la décharge d'une bouteille de Leyde, on aurait trouvé que la quantité d'action électrique diminue[1].

C'est un des exemples cités par l'auteur mentionné et caractéristiques pour son point de vue. Non seulement les lois concrètes de la science (son statut organique, si nous appliquons le terme juridique), mais aussi ses principes fondamentaux, ses bases constitutionnelles, comme la persistance de la matière et de l'énergie, pourraient avoir un aspect différent, si l'ordre de découvertes scientifiques avait été modifié.

Le point de vue que nous défendons est conforme à celui de M. Mach et de ses adhérents pour la première partie de la thèse; il lui est opposé dans la seconde partie.

Nous admettons que les lois et surtout les principes de la nature

1. Mach, *Monist*, V, p. 22.

ne se trouvent pas dans les choses; qu'ils leurs sont ajoutés (comme dirait Hume) par l'entendement; mais nous pensons que loin d'être arbitraires et accidentels, ils sont soumis au contraire à une nécessité double : celle de notre entendement qui détermine la forme de ces principes et celle du domaine dans lequel ils sont appliqués, qui en détermine le choix. Nous pensons aussi que loin d'être empiriques, ces principes sont indispensables pour rendre la recherche expérimentale possible et fructueuse et que ce sont eux qui déterminent les résultats de cette recherche [1].

En d'autres termes, le savant qui aborde la nature comme objet d'investigation scientifique n'apporte point une « table rase » prête à accepter les traces gravées par le cours des phénomènes. Pour que sa recherche puisse être fructueuse, il doit aborder l'objet de son investigation avec un plan tout fait d'après lequel il taille dans le bloc informe et chaotique de la réalité sensible. Le savant ne copie pas la nature, ni ne la décrit point, comme on affecte souvent de le dire d'après un mot fameux de Kirchhoff; il la crée d'après le plan inhérent de son entendement. Ce plan n'est ni arbitraire, ni individuel. Mais parmi les idées, qui doivent précéder la recherche expérimentale, un choix est indipensable pour la rendre fructueuse. Il est nécessaire que les idées même propres soient appliqués en propre lieu.

Si les idées sont très simples dans leur généralité et se présentent pour ainsi dire inévitablement, alors qu'elles sont évoquées par l'occasion de les appliquer, c'est-à-dire par l'observation ou l'expérience, le choix des idées propres pour chaque domaine est l'effet d'une intuition délicate, d'un tact scientifique, qui n'est point commun. Parmi les nombreuses nations qui élaborèrent les fondements multiples de notre civilisation, il n'y a eu qu'une seule qui créa la science au sens propre de ce mot, quoiqu'il y en ait eu plus d'une qui s'appliquèrent à une recherche méthodique et accumulèrent des faits et des observations, même des inventions utiles. Ce rôle unique dans l'histoire de la civilisation les Hellènes l'ont dû au tact admirable qui les guida dans l'application des idées propres aux recherches scientifiques.

1. Le rôle de l'*a priori* dans la science a été très judicieusement exprimé par M. Kurd Lasswitz. « Nous ne pouvons pas, dit-il, trouver des lois sans recourir à l'expérience; mais nous ne pouvons non plus prouver définitivement leur validité sans nous fonder sur l'*a priori* (Braunschweig, *Atomistik und Kriticismus*, 1878, p. 89). La formation des concepts nouveaux est toujours évoquée par le progrès de l'expérience, c'est-à-dire par une nécessité de façonner des nouveaux matériaux selon les lois de l'entendement. Voilà pourquoi le progrès de la science se rattache à la méthode expérimentale.

Mais cet instinct scientifique a fait plus d'une fois défaut même aux Hellènes, et la science dans le sens actuel n'a pu naître que d'un concours des éléments de civilisation très nombreux et très divers parmi lesquels l'accomplissement technique ne jouait pas un rôle peu important. Quoiqu'il en soit, l'histoire de la science prouve suffisamment que le progrès scientifique peut être arrêté pendant des siècles à cause de l'application impropre des idées directrices, comme ce fut le cas pendant la domination de la téléologie aristotélicienne.

*
* *

L'idée que la connaissance empirique ne peut avoir lieu sans certains principes aprioriques lui servant de base, est très ancienne. Nous la trouvons exposée très nettement chez Platon. Dans son *Phédon*, après avoir établi que l'égalité est distincte des choses égales et que ces dernières n'atteignent jamais l'égalité parfaite en y tendant néanmoins, Platon fait dire à Socrate :

« Nous convenons donc que, lorsque quelqu'un, en voyant une chose, pense que cette chose-là, comme celle que je vois présentement devant moi, tend à être égale à une certaine autre, mais qu'il s'en manque beaucoup et qu'elle ne peut l'égaler, il faut nécessairement que celui qui a cette pensée ait vu et connu auparavant cette autre chose à laquelle il dit que celle-là ressemble imparfaitement »... « Il faut donc avec toute nécessité que nous ayons vu cette égalité même avant le temps où, en voyant pour la première fois des choses égales, nous avons pensé qu'elles tendent toutes à être égales, comme l'égalité même, et qu'elles ne peuvent y parvenir. »

La conclusion qui paraissait naturelle à Platon fut celle que l'idée d'égalité devait exister dans l'âme avant que nous ayons commencé à faire usage de nos sens, donc avant notre naissance. Elle donna lieu à la théorie d' « idées innées » qui par sa forme étrange et antiscientifique discrédita le noyau de vérité qu'elle contenait. On se représentait les idées innées comme des notions toutes prêtes, apportées par l'âme d'un monde intelligible (selon l'hypothèse platonicienne) quoique telle ne fût pas la conception de Descartes et encore moins celle de Leibniz.

Ces associations se rattachant à la notion des « idées innées » expliquent en partie la répugnance des hommes de science pour toute admission d'apriorisme, qu'ils confondent généralement avec l'innéisme. Mais pour un philosophe, la distance qui sépare l'un de l'autre est immesurable malgré le fond commun qu'ils contiennent.

L'apriorisme n'implique aucune hypothèse métaphysique, tandis que l'innéisme en est entaché. Le premier se rattache purement et simplement à la théorie de la connaissance et n'implique rien en dehors d'un fait que personne ne voudra nier, savoir que notre connaissance exige une constitution mentale et en est influencée.

Tandis que l'innéisme procède d'une hypothèse gratuite pour aboutir à l'assertion de certaines vérités censées être supérieures aux résultats obtenus par voie empirique, l'apriorisme admet au contraire que, si l'expérience n'est pas possible sans certains éléments aprioriques, 'objectivité de notre connaissance en souffre et que ces éléments nous éloignent de la vérité dans son sens propre, c'est-à-dire comme identité de la notion avec son objet, au lieu de nous découvrir une vérité transcendante.

Si tel est le point de vue admis communément pour la connaissance en général, il est évident que la connaissance scientifique ne peut pas échapper à la règle. Mais le problème s'y complique et prend une apparence nouvelle.

En dehors des éléments aprioriques qui entrent dans la science par ce côté qu'elle a en commun avec la connaissance quotidienne, puisque les concepts dont elle se sert ne sont que des concepts vulgaires épurés et adaptés à l'usage méthodique de la science, celle-ci exige encore un appareil d'idées spéciales, de principes ou de postulats, sans lesquels l'investigation scientifique serait au même point impossible, que l'expérience de la vie usuelle le serait sans éléments aprioriques. Et tandis que ces derniers sont introduits dans notre connaissance inconsciemment, avec une régularité ne dépendant pas de notre volonté et ne peuvent y être découverts que par une analyse ultérieure; les principes introduits dans la science le sont consciemment et sont trouvés d'abord sous leur forme générale; leur choix est arbitraire et peut se trouver bon ou mauvais. Mais, en définitif, ils se fusionnent tellement avec le contenu empirique de la science qu'ils sont généralement considérés comme « résultats » de la recherche expérimentale, en sorte que leur découverte et leur isolement du contenu total exige une recherche fondée d'un côté sur la psychologie et l'épistémologie, d'autre part sur l'histoire de la science.

Ce sont ces éléments que nous appelons de préférence l'*a priori* de la science, puisque leur admission doit précéder la science expérimentale et qu'ils sont indispensables pour son développement, de même que les éléments *a priori* de la cognition générale précèdent et conditionnent l'expérience quotidienne.

Nous avons essayé de démontrer que les principes fondamentaux

de la science actuelle furent établis par la philosophie hellène pendant les premiers deux siècles de son développement.

Ces éléments — produit délibéré et conscient de l'esprit prenant l'attitude théorique, attitude caractérisée par une recherche désintéressée de la vérité — ne sont pas, nous l'avons remarqué, les seuls éléments aprioriques que contient la science. Outre les principes et les postulats la science se sert aussi de concepts et ses concepts ne sont que les concepts vulgaires, perfectionnés et adaptés aux exigences méthodiques. C'est ainsi que le concept scientifique de matière, par exemple, dérive de celui du « plein » et définitivement de la notion vulgaire d'une « chose »; l'idée de force ou d'énergie a son origine dans la notion de l'effort et de résistance. Or ces concepts vulgaires, qui ayant été soumis à un procès d'épurement et de subtilisation, donnèrent naissance aux concepts fondamentaux de la science, sont des produits des opérations inconscientes de notre entendement, opérations dans lesquelles un rôle considérable doit être attribué aux éléments aprioriques.

Les idées du plein et du vide, de la force et de la résistance et tant d'autres se trouvent toutes faites dans l'intelligence adulte et nous ne pouvons que conjecturer sur leur origine. Quelles que soient d'ailleurs ces conjectures, l'état actuel de l'épistémologie nous oblige à admettre que les notions dont il s'agit doivent contenir des éléments aprioriques qui ne peuvent en être éliminées sans détruire les concepts mêmes, et que, par conséquent, l'élaboration méthodique que subissent ces concepts dans la science n'a pas pu les éliminer. Comme on ne transforme pas la structure chimique d'une substance en la tamisant; comme on ne peut pas passer du concept « matière » à celui d' « esprit » en subtilisant sa matérialité, de même les concepts scientifiques ne peuvent être débarrassés de leurs éléments aprioriques et sensibles par le procès de tamisation et d'alambication mentale auxquelles la science les soumet.

C'est ainsi que nous devons distinguer deux genres d'*a priori* dans la science :

1. *L'a priori historique* introduit consciemment et délibérément, formant les principes et les postulats scientifiques.

2. *L'a priori psychologique*, produit inconscient et involontaire de notre entendement introduit dans la science sous forme de ces concepts fondamentaux.

1. Voyez : Les propositions fondamentales de la science actuelle à l'aube de la philosophie grecque, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, nov. 1900.

Le problème de découvrir l'*a priori* dans la science se divise ainsi en deux recherches distinctes :

1. La recherche des principes directeurs dans l'investigation scientifique ;

2. La psychogénèse des concepts scientifiques.

Comme les principes scientifiques sont formulés et introduits consciemment, l'histoire de la science offre dans la première de ces recherches un appui important et une corroboration décisive aux résultats de la critique épistémologique des idées scientifiques. Au contraire la génèse des concepts vulgaires qui servent de bases aux notions scientifiques est un procès échappant à l'analyse purement psychologique, puisque c'est un procès précédant toute action consciente. Il n'y a donc que l'épistémologie, aidée de toutes les méthodes indirectes de l'investigation psychologique, qui peut amener à ce but.

Nous avons tenté cette recherche pour les concepts fondamentaux : d'atome et du vide, de masse et de force, des qualités concrètes de la matière et de l'idée de composition[1]. Nous avons tâché d'autre part de rendre manifeste la subjectivité des lois de la nature et d'expliquer comment la connaissance des lois qui ne résident pas dans les choses mêmes nous donne un pouvoir réel sur ces choses[2] ainsi que la dépendance des « résultats » de la science des postulats introduits inconsciemment dans la recherche scientifique. Ce que nous voulons faire à présent, c'est d'indiquer rapidement les moments qui décidèrent les progrès dans les problèmes fondamentaux de la science, moments fructueux formant les étapes dans l'évolution de la science par l'élimination des difficultés insurmontables jusque-là, ainsi que les moyens conceptuels qui servirent à cette élimination.

*
* *

Pour bien comprendre le sens du problème que nous nous imposons, il est indispensable de se rendre un compte exact du procédé que suivent les découvertes scientifiques.

Ce procédé ne consiste pas en une pénétration de notre vue spirituelle dans le mécanisme compliqué et caché de la réalité exté-

1. Voyez : La psychogénèse de l'étendue, *Revue philosophique*, décembre 1902, janvier 1903; Le plein et le vide, *Archives de psychologie*, t. III, 1904; La combinaison chimique au point de vue de la théorie de la connaissance, *Premier Congrès de philosophie*, vol. III, 1900.

2. Voyez : La régularité universelle du devenir et les lois de la nature, *Revue philosophique*, mars 1905.

rieure, comme on l'admettait généralement il y a une trentaine d'années et comme on est souvent tenté de le faire encore aujourd'hui. *Le procès de la science consiste à ériger, à propos de la réalité observée, un édifice idéel et purement rationel, duquel l'expérience se rapproche de plus ou de moins et dont le but est de la rendre intelligible*. C'est ainsi que, pour comprendre les mouvements compliqués et dénués de régularité des planètes réelles, nous construisons une planète idéelle, suivant les lois de Kepler, et nous tâchons de décomposer le résidu incongruent au moyen des nouvelles constructions idéelles (perturbations produites par la gravitation). De même nous introduisons un gaz idéel, un liquide parfait, pour rendre compréhensibles (c'est-à-dire : soumis à une régularité) les phénomènes observés dans les gaz et les liquides réels.

Cette science, étant rationnelle, est apodictique et parfaite; mais elle n'est pas conforme à la réalité, car il y a une discordance entre notre sensibilité et notre raison. Les discordances, éliminées d'un domaine scientifique, se transfèrent dans un autre et, en s'accumulant, forment de temps en temps des barrières infranchissables au progrès de la science, c'est-à-dire à l'adaptation ultérieure des données sensibles et empiriques à la structure rationnelle et apriorique de la science. Dans ces moments le progrès de la science est arrêté — parfois pour des siècles — jusqu'à ce qu'un génie se trouve qui invente un nouveau moyen conceptuel pour surmonter la difficulté, en éliminant ces *antinomies scientifiques*, par un principe conciliateur.

C'est ainsi que la réalité sensible se présente sous catégorie de *qualité*; mais, les qualités étant irréductibles, nous ne pouvons la comprendre qu'en les remplaçant par des *quantités*. La quantité même se présente sous un aspect double : elle est *continue* pour l'intuition; la raison y substitue des nombres *discrets*, discontinus. L'être nous apparaît sous sa forme concrète et sensible composé d'éléments hétérogènes, irréductibles; le phénomène — changeant et instable. La raison nous fait admettre l'unité de l'être; la constance du substrat et de la quantité dans la fluctuation du phénomène. L'être concret et sensible nous apparaît comme pluralité d'existences indépendantes; la raison nous oblige d'admettre leur dépendance mutuelle et par là leur unité conceptuelle.

Voilà autant d'antinomies scientifiques. Nous avons dans chaque cas deux expressions pour la même chose, expressions que nous ne pouvons identifier avant d'avoir trouvé un moyen de faire valoir cette identité, nous autorisant à mettre le signe d'égalité entre les deux parties de l'équation dont l'une représente l'aspect

sensible, l'autre l'aspect rationel du monde. Le but de la science est de multiplier ces égalités.

Mais chacune de ces identifications exige un suréchafaudage conceptuel, une hypothèse qui enrichit la science et la complique. C'est un acte créateur qu'on peut rattacher à un nom connu dans l'histoire de la science, et la difficulté, éliminée du domaine concret, n'en reste pas moins cachée dans les bases mêmes de la science parmi ses concepts fondamentaux, inoffensive pour le progrès de la science, inaperçue souvent par le savant qui ne scrute point les fondements de son édifice idéal, mais facile à découvrir pour un philosophe qui analyse les principes généraux au point de vue épistémologique.

Dans la table suivante nous juxtaposons les principales antinomies scientifiques avec les moyens conceptuels de leur solution et les noms des investigateurs auxquels revient la gloire de les avoir conciliées :

Antinomies scientifiques.

INTUITION	CONCEPT	MOYENS D'IDENTIFICATION
1. Qualité.	Quantité.	Conception quantitative du monde (Pythagore, Galilée).
2. Continuité (de l'espace et du temps).	Discontinuité (du nombre).	Calcul différentiel (Newton et Leibniz).
3. Pluralité des êtres (atomes discrets de Démocrite).	Unité d'être (Éléates).	Principe de conservation des forces vives (Huygens).
4. Mutabilité de l'être et du phénomène.	Stabilité a. Du substrat (passif) b. Du principe actif.	Conservation de la matière (Lavoisier). Conservation de l'énergie (Joule).
5. Hétérogénéité des êtres.	Homogénéité de la substance universelle.	Tendance de la chimie actuelle : hypothèses de Proust, de Lockyer (le moyen d'identification manque jusqu'à présent).

Les trois antinomies qui se rattachent à l'idée de l'évolution et l'infinité du monde[1] se présentent comme il suit :

1. Voyez : L'évolution comme principe philosophique du devenir, *Revue philosophique*, février 1904.

Antinomies cosmogoniques.

CINÉTISME	DYNAMISME	SOLUTION
1. Cours asymptotique du devenir.	Cyclisme du devenir.	Infinité spatiale comme cas particulier de la limitation : $x = \infty$, $y = \infty$ $z = \infty$.
2. Infinité spatiale du monde.	Limitation spatiale du monde.	
3. Fin du monde (Kant, Laplace, Lyell, Darwin).	Éternité du monde (Laplace dans sa *Mécanique céleste*).	

La conception cinétique se rattache à l'intuition sensible : l'action par contact, inexplicable pour le rationalisme; la conception dynamique est fondée sur l'idée rationnelle de force. La première considère l'action comme mouvement éternel conservé grâce à l'élasticité parfaite des atomes qui est postulée par le principes de la conservation de l'énergie (comme force vive — Huygens); la seconde — comme le résultat de l'impulsivité spontanée de la force.

Enfin les notions fondamentales de la conception scientifique (ce qui veut dire : mécanique) du monde dont l'identification conditionne la fusion d'éléments conceptuels avec les intuitifs dans la science sont juxtaposés sous leur forme double dans la table suivante :

Termes de comparaison.

IMAGE DU MONDE	CONCEPT	ORIGINE INTUITIVE	ORIGINE RATIONELLE	RELATION QUANTITATIVE
Dynamisme	Force.	Impulsion volontaire.	Cause du mouvement (de changement), source d'action.	$F = Mg$ $F.dt = M.dv$
Dynamisme — cinétisme	Vitesse.	Intensité.	Mesure du changement.	$v = \frac{ds}{dt}$ $g = \frac{F}{M}$
Dynamisme — cinétisme	Masse.	Plein.	Substrat d'inertie (de passivité).	$M = \frac{F}{g}$ $M = Vd$ (volume $\times$ densité)
Energétisme.	Travail.	Sensation musculaire.	Mesure d'action (énergie).	$L = F.ds$ $E = \frac{mv^2}{2}$

On remarquera que chaque concept a deux expressions quantitatives différentes qui correspondent à sa double fonction cognitive. Par les notions de volume (V), du chemin parcouru (s), du temps (t) ces expressions se rattachent à l'intuition ; par celles de force (F), de masse (M), de vitesse (v), et de densité (d), considérées comme des relations, elles introduisent des éléments discursifs.

Les contradictions fondamentales non éliminées, mais transférées dans les bases mêmes de la science représentent les trois problèmes suivants :

1° *Problème psychologique* ou relation des grandeurs extensives aux intensives comme résultat de la substitution par la science des quantités au qualités ;

2° *Les fondements métaphysiques du calcul infinitésimal*, moyen de rapprochement de la continuité et de la discontinuité ;

3° *Le choc parfaitement élastique d'éléments* simples (par conséquent incompressibles), comme postulat dérivant du principe de la conservation des forces vives.

Le premier de ces problèmes dépasse les limites de la recherche actuelle : c'est un problème limitrophe de la science et de la philosophie.

La difficulté contenue dans la métaphysique du calcul infinitésimal est résolue de deux manières : par la méthode des quantités infiniment petites et par celle des limites. Toutes deux reposent sur le même procédé qui consiste à traiter les grandeurs, concepts discursifs, d'après les principes de l'intuition. Pour l'intuition est nul tout ce qui échappe à nos sens à cause de la petitesse. C'est ainsi que les grandeurs sont traitées dans le calcul infinitésimal. Mais la grandeur est un concept discursif ; elle ne disparaît jamais ; elle a toujours une valeur définie strictement déterminable. Elle est séparée du zéro par un abîme comparable à celui qui sépare l'être du néant en logique. Ceci concerne la théorie des infinitésimales.

La théorie des limites n'est pas mieux située quant à sa conséquence logique. En considérant le zéro comme limite d'une variable diminuant indéfiniment, nous introduisons la continuité entre l'être et le néant qui sont séparés par un abîme logique. Dans les deux cas nous masquons le principe intuitif par la conception rationnelle et nous l'introduisons en guise de contrebande dans une construction soi-disant purement rationnelle.

L'opposé a lieu par rapport au principe de Huygens ; c'est un fait intuitif : le rebondissement élastique qui est rationalisé par le fait qu'il est considéré indépendant de la structure et des forces

internes de l'élément matériel et déduit comme conséquence du principe de la conservation de l'énergie.

Ces difficultés resteront-elles insurmontables? Ou bien les âges à venir trouveront-ils des principes médiateurs pour les éliminer? Nous devons l'espérer. Car ce n'est pas seulement la pureté des principes et la conséquence de la science qui en dépendent. La netteté et l'unité de la conception du monde produit une influence profonde sur le cours de la civilisation entière; une influence qui paraît au prime abord infiniment éloignée des problèmes abstraits dont il s'agit.

Mais nous ferons mieux, pour la rendre manifeste, de céder la parole à l'éloquent et savant historien de l'atomisme, M. Kurt Lasswitz[1].

« Rien de plus aisé, à ce qu'il paraît, dit-il, que de mesurer la périphérie d'un arbre en y appliquant une corde. Mais cette expérience triviale ne produit aucune influence sur le développement culturel de l'humanité; l'empirisme d'un charpentier ne contient aucun facteur de portée universelle. Au contraire, lorsque le génie hellénique essaye de fixer la certitude de cette mesure; lorsqu'il se demande quel est le concept qui puisse garantir qu'une courbe possède une longueur; lorsqu'il ne trouve pas dans tout le contenu de sa conscience aucun moyen de comparer une ligne courbe à la droite — non pas en profitant de l'inexactitude de ses sens[2], mais par l'existence éternelle d'une loi mathématique — alors la droite et la courbe se séparent pour lui comme deux choses inconciliables dans leurs natures intimes; alors un Aristote oppose le mouvement rectiligne au curviligne, comme deux phénomènes, caractérisant l'un la terre, l'autre le ciel, et construit une éternité du monde céleste au delà du sublunaire. Il se produit ainsi une réalité, qui domine l'esprit humain, jusqu'à ce que la pensée ne trouve pas un concept médiateur. La domination de l'Église et l'espoir du croyant dépendent de cette distinction et le salut de l'humanité paraît être menacé lorsqu'elle devient douteuse. La flamme du bûcher entoure Bruno, et Galilée est obligé de révoquer sa doctrine. »

C'est ainsi que se justifie l'idée profonde d'Auguste Comte : celle du concours des facteurs divers en sociologie et de la priorité de la série intellectuelle.

W. M. Kozlowski.

1. K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik bis Newton*, vol. I, p. 182.
2. C'est-à-dire en négligeant les différences imperceptibles.

REVUE CRITIQUE

SUR LA TRANSMISSIBILITÉ DES CARACTÈRES ACQUIS [1]

Le livre de M. Rignano est d'une lecture pénible, quoiqu'il soit écrit dans une langue remarquablement pure pour un auteur étranger. Peut-être l'obscurité de l'ouvrage tient-elle à ce que la théorie de l'auteur n'était pas bien claire, même pour lui; elle n'a pas été, en tout cas, claire pour moi, qui ai cependant consacré de longues heures à son étude.

Le premier chapitre est très facile à comprendre; c'est le plus agréable de tout le volume. L'auteur y expose la genèse de son idée, et il l'expose avec assez de netteté pour qu'on s'aperçoive immédiatement que tout le système repose sur une erreur. Ce n'est pas une raison, je le sais bien, pour que le système soit mauvais; on peut arriver par des considérations trompeuses à une conclusion juste; quoique la théorie de Weismann pèche par la base, beaucoup de biologistes ont consacré leur vie à essayer d'en vérifier expérimentalement les conséquences, et, aujourd'hui encore, un grand nombre d'histologistes sont Weismanniens; je ne crois pas que le livre de M. Rignano ait une influence aussi considérable que celui de Weismann; le système de l'auteur allemand a séduit par son apparente clarté, par une simplicité qui cachait de nombreuses erreurs; au contraire, M. Rignano est bien souvent confus; il n'est vraiment clair que là où l'on voit aisément qu'il se trompe.

Le point de départ de tout le système de la *centro-épigénèse* est le principe de Fritz Müller : l'ontogénie ou développement individuel reproduit, *dans ses grandes lignes*, la phylogénie ou évolution spécifique. Autrement dit, si l'on possédait la série de tous les ancêtres d'un individu actuel, on trouverait *un certain parallélisme* entre cette série des ancêtres et la série des formes embryonnaires qui ont conduit, de l'état œuf à l'état adulte, l'individu étudié. Nous laissons de côté, naturellement, la complication résultant de la condensation embryogénique, et nous supposons avec l'auteur que nous nous adressons seulement à des espèces dont l'embryogénie est aussi dilatée que possible, comme celle du *Peneus* par exemple.

1. E. Rignano, *Sur la transmissibilité des caractères acquis. Hypothèse d'une centro-épigénèse. Bibl. de philosophie contemporaine*, Paris, F. Alcan, 1906.

Cela posé, supposons deux espèces A et B qui ont un ancêtre commun C. On retrouvera, dans l'embryologie de A et dans celle de B une forme analogue à C; les formes plus jeunes que la forme C seront analogues les unes aux autres, pour les deux espèces, tandis que, après le stade C dans la série embryonnaire, les larves qui conduisent aux formes A et B divergeront d'une manière de plus en plus évidente. C'est là l'expression générale du principe de Fritz Müller.

Dans cette narration, remplacez *analogue* par *identique* et vous commettrez l'erreur qui est le point de départ de la théorie de M. Rignano : « Deux espèces issues d'un ancêtre commun auront un développement ontogénétique *identique* jusqu'au stade correspondant à cet ancêtre commun; elles ne commenceront à diverger qu'après avoir surpassé ce stade » (p. 9). La conclusion de cette identité hypothétique est fatale : « Deux systèmes initiaux donnant lieu à deux séries de transformations successives, *pendant longtemps tout à fait identiques*, doivent nécessairement être *identiques*. Et si, à un moment donné, l'une des séries se prend à dévier de l'autre, il faudra attribuer cette déviation à l'une de ces deux causes : ou à quelque circonstance extérieure au système et survenue seulement à ce moment, *ou à quelque circonstance, même intérieure, mais s'activant seulement à ce moment donné* » (p. 10). La partie soulignée de cette dernière citation contient l'origine de tout le système.

M. Rignano est ingénieur; il a beaucoup plus lu qu'observé, et il avoue même (p. 2) qu'il a commencé par être partisan du système de Weismann. Il ne sait pas, en conséquence, que l'on n'a pas le droit d'attribuer tant de rigueur mathématique au principe de Fritz Müller. Si, comme il le croit, les développements des deux espèces *différentes* étaient *identiques* jusqu'au stade correspondant à leur ancêtre commun, son raisonnement serait inattaquable; deux fonctions mathématiques qui ont coïncidé le long d'un segment fini sont *identiques*, et si, après avoir coïncidé longtemps, elles divergent, cela tient « ou à quelque circonstance extérieure au système et survenue seulement à ce moment, ou à quelque circonstance, même intérieure, mais s'activant seulement à ce moment donné » (p. 10).

Malheureusement, les développements de deux espèces *différentes* ne sont jamais *identiques*, même pendant les premiers stades; un carcinologue expérimenté saura distinguer l'une de l'autre, dès la phase *Nauplius*, c'est-à-dire dès la plus jeune phase libre, la larve d'une crevette d'espèce A de la larve d'une crevette d'espèce B. La divergence entre les embryologies de ces deux espèces ne commence donc pas à un certain stade, mais dès le début du développement. Ce sont les accumulations de petites différences qui, retentissant à chaque instant sur les conditions ultérieures du développement individuel, se manifestent à nous par des variations morphologiques d'importance très variable.

L'une des variations les plus importantes que l'on ait observées

dans les diverses embryologies est celle que l'on désigne du nom de *métamorphose*. Une chenille, par exemple, qui vivait tranquille sur une feuille de chou, et qui semblait parfaitement adaptée à ce genre de vie, est subitement prise de la folie de se tisser un cocon, de s'y enfermer et d'y subir des transformations extraordinaires desquelles elle sort papillon. Évidemment, cela a une cause; cette cause on ne peut pas la trouver dans la variation des conditions extérieures puisque, à côté du cocon, d'autres chenilles prospèrent à l'état chenille; il faut que ce soit quelque chose d'intérieur à l'animal. Lamarck avait déjà émis l'hypothèse, brillamment reprise par Ch. Pérez, il y a quelques années, que c'est le développement génital qui est la cause déterminante de cette métamorphose de la chenille.

L'hypothèse est très plausible; on est aujourd'hui convaincu, en effet, que les organes génitaux doivent être considérés comme des individus différents, parasites dans le corps de l'animal. Ces individus différents ont leur évolution propre dirigée par leur nature propre (qui diffère vraisemblablement, par l'état physique, de la nature propre des substances somatiques) dirigée, dis-je, par leur nature propre et par les conditions réalisées dans l'hôte qu'ils habitent. Il y a fatalement des relations de cause à effet entre l'évolution de l'hôte et celle du parasite, puisque chacun d'eux intervient dans les conditions de vie de l'autre. Le développement du parasite génital présente un stade très caractéristique, celui de la *maturité* des produits sexuels; peut-être est-ce cette transformation si importante du parasite qui détermine la transformation également très importante appelée métamorphose de l'hôte; la métamorphose serait alors, comme dit Pérez, une crise de maturité sexuelle.

Dans d'autres cas, les métamorphoses sont peut-être dues à d'autres causes; peut-être à des changements extérieurs dans les conditions de vie, etc.

M. Rignano a repris la théorie de Pérez, mais pour l'appliquer à toutes les modifications successives que subissent les organismes, à toutes les divergences successives qui se manifestent entre deux êtres ayant, au début, des embryologies parallèles; l'auteur italien considère donc le développement individuel comme une série de métamorphoses, due au déclanchement successif d'un certain nombre de facteurs d'action nouveaux. A regarder les choses sans idée préconçue, on constate à vrai dire que cette série est continue et que, en dehors des cas de métamorphose proprement dite (et les naturalistes ont précisément donné le nom de métamorphoses aux périodes dans lesquelles l'évolution morphologique se précipite assez pour prendre une apparence discontinue), en dehors des cas de métamorphose proprement dite, la variation de l'individu est graduelle. Chaque variation, chaque pas dans l'évolution individuelle, est due, personne n'en doute, au conflit de deux facteurs : les caractères actuels de l'individu d'une part, les conditions ambiantes d'autre part. Or, dans les caractères

actuels de l'individu, il y a des traces de tout son passé; en d'autres termes, le développement total de l'être est une intégrale dont chaque différentielle contient, à chaque moment, la trace de toute l'évolution antérieure.

Conduit par une interprétation inexacte du principe de Fritz Müller, M. Rignano a localisé dans une partie spécialisée de l'individu le facteur de développement que l'individu transporte avec lui et qui, à mon avis, comprend l'individu tout entier. Je cite textuellement ce passage essentiel de son ouvrage :

« .... Lorsqu'une certaine manière de la distribution de la substance organique vient à s'altérer en passant d'un *stade* ontogénétique donné au *stade* successif[1], nous pouvons admettre, comme première hypothèse provisoire, que cette différente distribution est provoquée par quelque action extérieure aux parties qui varient. Cette action ne pourra point être uniquement constituée par la manière morphologique et physiologique d'être où se trouvait déjà, au moment donné, la partie restante de l'organisme, extérieure à celle qui varie; car, à l'état phylogénétique correspondant, les deux portions étaient en parfait équilibre entre elles[2]. Il faudra donc supposer que, dans la portion restante de l'organisme, ou sur quelque point de cette même portion, en ce moment il entre en jeu, et en ce moment seulement, quelque chose qui manquait dans l'espèce ancestrale[3]. En outre, comme ce qui varie dans l'organisme pendant l'ontogénèse n'est pas seulement telle ou telle partie, mais plusieurs parties à la fois et comme la cause qui entrerait en jeu au terme de chaque *stade* (!) du développement pour déterminer le passage au *stade* successif *doit être extérieure à chacune des parties sujettes à variation*[4], ainsi elle ne pourra résider en aucune de ces parties. Cela ne sera possible qu'à la condition que parmi toutes les différentes parties de l'organisme il en existe une au moins qui ne soit par elle-même sujette à aucun changement subtantiel définitif et dans laquelle, par contre, viennent s'activer une série d'*énergies spécifiques* dont chacune provoque le passage de toutes les autres parties de l'organisme à l'état ontogénétique respectivement ultérieur. Cette partie spéciale pourra être caractérisée par le nom de *zone centrale du développement*. Et l'on pourra donner le nom de *centro-épigénèse* à cette hypothèse qui fera ainsi dépendre le développement ontogénétique du nombre infini d'actions différentes que cette

1. Il n'y a pas de *stades* ontogénétiques successifs, comme il y a des marches dans un escalier.

2. Toujours cette idée trop rigoureuse du principe de Fritz Müller; l'auteur croit que le développement du *peneus* jusqu'au stade *mysis* est *identique* au développement de la *mysis* ancestrale.

3. Si l'on admet l'identité, ceci est en effet parfaitement logique; mais il n'y a pas identité démontrée; au contraire.

4. Pourquoi? L'auteur ne le dit pas expressément et il est bien obligé plus tard d'admettre au contraire des cas où sa *zone centrale* directrice est diffuse dans l'individu.

zone exercera à mesure sur tout le reste de l'organisme, en activant successivement une série ordonnée d'*énergies spécifiques*, demeurées à l'état *potentiel*, chacune jusqu'au moment de son activation. Comme ce qu'il reste d'inaltéré, depuis la première segmentation de l'œuf jusqu'à l'émission des cellules reproductrices de la part du nouvel organisme, c'est la substance germinale (pourquoi? N'y a-t-il pas là un souvenir évident de la théorie du plasma germinatif?), ainsi le doute se présente aussitôt que ce soit justement cette substance qui constitue la zone centrale. Il s'ensuit que la zone centrale sera en même temps la zone germinative, c'est-à-dire le lieu où les cellules sexuelles puiseront leur substance germinale qui les rend propres à la reproduction » (pp. 11 et 12).

Voilà des énergies spécifiques qui ressemblent terriblement aux particules représentatives de Weismann! C'est toujours le même raisonnement qui veut que les protoplasmas manifestent leurs propriétés, non pas pour des raisons inhérentes à ces protoplasmas eux-mêmes, mais pour des raisons étrangères à eux. Pour M. Rignano, les raisons du développement sont dans la zone germinative; on a vu comment il a été amené à cette conception qui, si elle est discutable, aurait du moins le mérite d'être claire; malheureusement, il ne faut pas qu'elle le soit trop : « Hâtons-nous d'ajouter, dit en effet l'auteur, immédiatement après le passage cité plus haut, hâtons-nous d'ajouter que la zone centrale coïncidera avec la zone germinative *effective*, mais pourra être tout-à-fait séparée de la zone germinative *apparente* ».

Et maintenant, allez-vous risquer à discuter une théorie qui s'annonce ainsi! Avec cette subtilité de la zone germinative apparente, on triomphera de toutes les difficultés. Voici, par exemple, une assertion que je relève entre mille autres semblables, page 70 : « Pour le règne végétal, et pour les plantes supérieures en particulier, on doit retenir que la feuille constitue le vrai individu, et que, *par conséquent, elle est due à une centro-épigénèse à elle.* » Il est heureux que le *centre* en question soit une zone germinative effective, car il n'y a pas, dans la feuille, de zone germinative apparente. En allant au fond des diverses considérations de l'auteur, on arrive à constater que ces fameux centres directeurs peuvent se trouver dans toutes les cellules: ce sont des centres qui sont partout. La même chose s'est produite autrefois pour le plasma germinatif de Weismann; il a fallu admettre en fin de compte qu'il y avait des dépôts de plasma germinatif dans toute l'étendue du soma.

Chose curieuse, M. Rignano qui, évidemment, procède de Weismann, apprécie assez sévèrement les parties qui lui semblent faibles dans le système du biologiste allemand : « Or, c'est justement cette conception de déterminants à force d'accroissement différente, qui est inadmissible et qui constitue, à elle seule, une contradiction dans les termes. Que signifient en effet des déterminants plus faibles et plus forts? »

(p. 189). Je suis tout-à-fait de l'avis de M. Rignano au sujet du système de Weismann, mais je dois avouer que les *énergies potentielles* du savant italien ne me satisfont pas plus que les déterminants et les ides. Je trouve d'ailleurs (p. 75) une réelle similitude entre les *éléments potentiels spécifiques* dont parle M. Rignano et les particules représentatives : « Cela nous porte à supposer que la substance germinale est constituée d'une quantité de parcelles matérielles dont chacune serait propre à activer seulement l'énergie spécifique respective. Nous pourrons appeler chacune de ces parcelles matérielles du nom d'*éléments potentiels spécifiques.* »

Je n'insiste pas davantage sur la conception fondamentale de l'auteur; avec l'élasticité qu'il lui donne, rien n'est plus facile que de s'en servir pour expliquer tout, et il le fait d'ailleurs d'une manière assez agréable, passant en revue un très grand nombre de faits discutés par les biologistes; à ce point de vue, la lecture de son livre peut être instructive.

A côté de l'hypothèse fondamentale de la centro-épigénèse, il y a, dans le livre de M. Rignano, deux autres hypothèses secondaires. L'une d'elles est destinée à expliquer le mécanisme de la centro-épigénèse, la manière dont la zone centrale active les phénomènes formatifs; l'auteur fait appel à cet effet à la continuité protoplasmique constatée entre les cellules et qui permet d'un point à l'autre de l'organisme, des transmissions analogues aux transmissions nerveuses : « L'hypothèse, dit l'auteur lui-même, page 316, c'est celle de la déposition de la part de chaque courant nerveux spécifique, d'une substance bien déterminée, apte à son tour à restituer seulement cette spécificité de courant par laquelle elle a elle-même été déposée; c'est là une conception qui, d'un côté, nous a permis, à l'aide de l'hypothèse centro-épigénétique, de rendre compte immédiatement de la transmissibilité des caractères acquis; et qui, de l'autre côté, a constitué à elle seule l'explication immédiate de tous les phénomènes mnémoniques dans le sens le plus large, depuis la spécialisation histologique, grâce à laquelle les cellules répondent aux stimulus accidentels les plus différents, toujours de la même manière qui leur est habituelle, jusqu'aux phénomènes psychom-némoniques, ou mnémoniques proprement dits. »

Je fais remarquer simplement à ce propos que, pour expliquer un phénomène *réversible* de matérialisation, l'hérédité des caractères acquis, l'auteur fait précisément l'hypothèse d'un phénomène réversible de matérialisation; il admet le phénomène en détail pour l'expliquer ensuite par une synthèse de phénomènes élémentaires; c'est l'erreur de méthode de Weismann qui, pour expliquer l'hérédité homme, admet l'hérédité cellule dans la particule représentative et explique ensuite l'hérédité homme par plusieurs trillions de particules ou hérédités cellules.

Et même, une fois admise cette fabrication par le système nerveux,

de substances *identiques* à celles qui l'ont excité, l'auteur arrive naturellement à expliquer l'*assimilation* qui consiste en la fabrication, par les substances vivantes, de substances identiques aux leurs : « La troisième hypothèse, dit l'auteur page 317, c'est celle qui fait consister le phénomène vital essentiellement en une décharge *nerveuse* oscillante intranucléaire ; conception qui, à l'aide de la deuxième hypothèse indiquée ci-dessus d'accumulations spécifiques, nous a rendu compte aussitôt de la propriété fondamentale du phénomène vital, consistant dans l'assimilation ». Indépendamment du fait que l'hypothèse des accumulations spécifiques admet précisément l'assimilation elle-même, comment ne pas s'étonner de voir expliquer le phénomène vital élémentaire, par des phénomènes nerveux qui sont parmi les plus élevés des phénomènes vitaux? M. Rignano fait remarquer que Orr avait considéré la propriété fondamentale de la substance vivante comme étant « une nervosité élémentaire » (p. 292). Fort bien, mais qu'est-ce qu'une nervosité?

M. Rignano s'est certainement donné beaucoup de mal pour établir sa théorie. Il croit d'ailleurs avoir réussi et il s'est même donné la peine de résumer l'œuvre de ses devanciers pour prouver que « l'hypothèse centro-épigénétique est effectivement la seule apte à donner de la transmissibilité des caractères acquis une explication adéquate ». A ce propos il m'a fait l'honneur d'analyser mon traité de biologie, après l'avoir d'ailleurs incomplètement lu, car il prétend que je n'admets d'évolution spécifique que par des destructions totales successives de substances plastiques et que, par conséquent, l'évolution progressive serait une simplification ! (p. 242). Avant de prêter à un auteur une énormité semblable, il serait bon de s'assurer qu'il n'a pas dit tout le contraire, et je le renvoie, entre autres passages, au § 95 de mon ouvrage.

Enfin, ce qui montre aussi chez M. Rignano une manière étrange d'envisager les théories scientifiques, est le passage suivant qui me concerne encore : « Avant de quitter cet auteur, nous devons encore insister sur un dernier point : c'est le raisonnement logique qui le *force* à supposer identique la substance vivante dans tous les points de l'organisme. Pour lui, cette supposition est une conséquence logique de la transmissibilité des caractères acquis qu'il accepte comme étant désormais prouvée indiscutablement.... » Et il ajoute (p. 244) que je serais probablement bien aise de renoncer à cette substance individuelle unique, si l'on me fournissait le moyen de me passer de cette considération gênante. Je crois au contraire que, si l'on a été amené à une hypothèse par des déductions dans lesquelles on a confiance, et si cette hypothèse est gênante par certains côtés, il faut la considérer comme d'autant plus féconde parce qu'elle force à attaquer de front une difficulté nouvelle. Et de fait cette difficulté de la différenciation histologique dans un animal à constitution chimique uniforme m'a amené à attribuer aux états physiques des protoplasmas

l'importance qu'ils méritent[1]. Je ne pense pas qu'il soit bon d'éluder les difficultés et je crois qu'un travail est fécond quand il pose plus de problèmes qu'il n'en résout.

FÉLIX LE DANTEC.

LA PSYCHOLOGIE DES INDIVIDUS ET DES SOCIÉTÉS CHEZ TAINE HISTORIEN DES LITTÉRATURES[2]

M. Lacombe fait une critique intéressante et sévère de la philosophie littéraire de Taine. Un avertissement placé en tête de son livre nous prévient que, tout de même, il respecte Taine infiniment, et le considère comme « un esprit de haute puissance ». Il fut un initiateur mais on a marché depuis qu'il a fait son œuvre et ses idées sont dépassées. D'ailleurs il ne faut pas honorer les serviteurs de la science d'une manière qui ferait d'eux, après leur mort, des obstacles à la science.

Taine a résumé dans la célèbre introduction de son *Histoire de la littérature anglaise* ses principales idées sur la philosophie de l'histoire et de la littérature. C'est de là que part l'étude de M. Lacombe et il examine successivement les principales affirmations qu'elle contient.

C'est surtout à la conception de la race qu'il s'attaque, à la conception de la race telle que Taine l'a formée et maintenue. Ses explications à ce sujet lui paraissent incohérentes.

Il critique donc la doctrine de Taine, il la critique longuement, minutieusement et en détail. Son examen est toujours intéressant, fin, précis et très souvent judicieux. Mais je ne puis le suivre de près, sans le recommencer, et ce serait trop le trahir que de le résumer en quelques lignes. Je me borne donc à en indiquer la marche et les principales conclusions. M. Lacombe, après le petit exposé général du premier chapitre, étudie d'abord la « construction imaginaire des races anglo-saxonne et latino-française ». Il y relève des inexactitudes, des contradictions (par exemple le « sentiment du devoir » et le caractère impulsif attribués tous deux à la race anglo-saxonne), des oublis, et des affirmations très insuffisamment prouvées. Puis il examine « l'histoire de la littérature anglaise considérée comme une expérience destinée à démontrer la réalité de la race anglo-saxonne ». Et sa critique garde la même allure, et aboutit à lui faire nier, sinon l'existence d'une race anglo-saxonne, au moins le pouvoir, l'efficacité attribués à cette race, et son rôle de cause prépondérante et constante. Enfin il en arrive à

1. *Introduction à la Pathologie générale*, Félix Alcan, 1906.
2. Paul Lacombe, *La psychologie des individus et des variétés chez Taine historien des littératures*, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 374 p., Paris, F. Alcan, 1906.

la discussion de l'idée même de la race. Sans doute, dit-il, « l'existence de races diverses, *physiologiquement* parlant, n'est pas niable, mais on n'a pas prouvé que les caractères physiologiques qui différencient les races aient produit telle ou telle suite d'effets dans l'histoire d'un peuple, et de ces caractères physiologiques on ne peut déduire des caractères psychologiques propres à telle ou telle race. Et, en fait, il ne semble pas qu'une race psychologique, stable se soit constituée. Les courants d'imitation qui vont d'une race à l'autre, le changement du milieu physique et du milieu social interrompent continuellement la formation régulière d'un esprit de race. Les choses travaillent d'un côté à faire une race et d'autre part elles travaillent aussi à la modifier, c'est-à-dire à la défaire. « La race n'est jamais, au sens absolu du mot : elle est perpétuellement en état de formation, de devenir ». S'il y a eu jadis des races distinctes « quand l'humanité se composait de groupes espacés sur la surface du globe, et par suite dans des conditions physiques assez différentes, il y a beau temps que la guerre et la paix ont sassé et ressassé la pâte humaine, au moins dans les pays justement les plus intéressants pour l'histoire : invasion sur invasion, pénétration pacifique, association politique et synœcisme, transplantation de vaincus, esclavage, mariage, infiltrations individuelles, vingt causes ont, dans ces pays, mêlé, confondu ensemble des membres de peuplades diverses.... Et alors, quand vous nous expliquez que tel grand homme manifeste l'esprit latin ou l'esprit germain, vous ne savez seulement pas s'il contient un seul globule de sang latin, de sang germain, et à supposer un mélange, vous conviendrez que vous n'en savez pas les proportions ».

Après la race, M. Lacombe examine le milieu. « Plus heureux qu'avec l'idée de la race, dit-il, Taine a tiré de l'idée du milieu un profit incontestable. En plusieurs endroits de son livre, il a d'une façon éclatante et sûre démontré l'action du milieu. » Toutefois, il s'est aussi trop abandonné parfois à son penchant « pour les généralisations hasardeuses, indélimitées, qui englobent avec les faits pertinents, nombre de faits complètement étrangers à leur domaine ».

A propos du milieu, M. Lacombe examine aussi la conception de la dépendance des institutions, et en général des caractères manifestés dans un même milieu. Il reproche à Taine de l'avoir peu ou mal prouvée, et singulièrement exagérée. Il tient lui-même pour probable « l'existence d'une solidarité entre institutions contemporaines ». Mais, d'après lui, Taine fonde ses propositions sur une double hypothèse très douteuse : « 1° que la société d'une époque telle que la société de Louis XIV n'est dans toute son étendue qu'une seule et même *situation*; 2° que les hommes, sur qui cette situation exerce son ascendant, peuvent être considérés comme un seul et même esprit ». L'interdépendance rigoureuse des caractères, des institutions impliquerait d'ailleurs qu'une société qui change, change tout d'une pièce; ou que du moins elle change totalement dans un intervalle de temps assez bref. Or

nous voyons justement dans l'histoire, et assez souvent, ce spectacle : telle institution d'une société donnée se modifie; tandis que telle autre institution se prolonge, invariable, encore fort longtemps. Et cette hypothèse de la dépendance mutuelle et rigoureuse des institutions est, pour M. Lacombe, la conséquence d'une tendance excessive à introduire dans les considérations psychologiques et sociales les données et l'esprit des sciences naturelles. En somme il y a dans le milieu, ou le génie d'époque, ou l'homme temporaire, une diversité que Taine a méconnue. Il existe dans un même temps plusieurs esprits à la fois, plusieurs hommes qu'on peut également qualifier d'esprits du temps ou d'hommes du temps.

Après le milieu, le « moment ». En littérature, qu'est-ce que le « moment »? Il ne peut consister que dans « l'ensemble des œuvres antérieures qu'un auteur peut connaître et dont il peut tirer un profit quelconque ». Comment peut-il en tirer profit? « Il imitera une ou plusieurs de ces œuvres antérieures, ou s'en inspirera, ou s'en échauffera, ce qui est encore de l'imitation. Le moment en littérature n'existe que par l'imitation ». Taine, trop préoccupé de l'idée de la race, a négligé d'étudier non pas totalement, mais suffisamment « deux phénomènes d'une importance capitale ». Tout d'abord il n'a pas compris le rôle immense et le jeu continu de l'*imitation*. L'imitation des auteurs entre eux simule, *singe* la race et en même temps elle répond plus exactement que quoi que ce soit à ce que Taine appelle le *moment*. Et ensuite Taine « n'a pas observé comme il le fallait les destins, les succès heureux ou malheureux des auteurs; les modes, les engouements, les vogues littéraires et ce qui les suit, non toujours, mais assez souvent, les renommées posthumes, les célébrités que les générations se transmettent et s'imposent les unes aux autres. Ces choses-là, que je viens de désigner par des noms différents, s'entretiennent pourtant. Et, d'autre part, elles relèvent encore de l'imitation : c'est l'imitation vue dans le public, tandis que la première que j'ai nommée, c'est l'imitation à l'usage des auteurs. »

Dans un chapitre sur « les individualités », M. Lacombe reproche à Taine l'insuffisance de sa psychologie générale, en tant qu'il l'a appliquée à l'étude des littératures. Taine n'a pas tout à fait oublié l'homme, l'homme en général, « mais quand il s'en est souvenu et qu'il en a parlé expressément dans ses études littéraires, il nous le présente singulièrement réduit, outrageusement simplifié. Il le fait consister tout entier (dans sa philosophie de l'histoire littéraire qui est, pour le présent, notre unique sujet) en un esprit qui regarde un objet et en tire l'idée générale de genre ou d'espèce. Tout ce qui vient se surajouter par-dessus cela ne relève plus, selon Taine, de l'homme général, mais appartient déjà à la race. Je crois au contraire que l'homme général est bien plus complexe. Je crois voir que les hommes de toutes races possèdent en commun d'autres choses que ce pouvoir de concevoir des images concrètes et d'en tirer des idées générales. Ce qu'ils

possèdent en commun, ce sont des besoins, je le répète, des sentiments, des passions qui, sans doute, se servent de l'esprit pour chercher et trouver dans le monde les objets de leur satisfaction, mais qui n'en existent pas moins pour eux-mêmes, très distincts de l'esprit.

Taine a eu encore, d'après M. Lacombe, le tort de confondre dans la psychologie qu'il applique à l'étude des individualités, les opérations mentales du savant et celles de l'artiste. C'est là une critique sur aquelle M. Lacombe revient souvent et qu'il faudra mentionner à part. Enfin il examine assez longuement et avec d'intéressants développements sur lesquels je ne puis insister, la théorie de la faculté maîtresse. Il ne la trouve nullement prouvée et ne l'accepte pas plus que la conception de l'interdépendance rigoureuse des institutions dans une même société. Sans doute, dit-il, il doit y avoir des rapports entre les diverses facultés d'un homme..., mais lorsqu'on tente de hiérarchiser entre elles les facultés d'un auteur donné, on n'arrive pas souvent à une démonstration convaincante... Il y a dans l'individu plus d'impulsions que Taine ne lui en suppose. Je ne vois pas pourquoi on n'admettrait pas deux ou trois facultés dominatrices, chacune gouvernant telle faculté subordonnée, ou tel groupe de facultés exclusivement; c'est une supposition aussi indémontrée, mais aussi plausible que celle de Taine. » Et en outre M. Lacombe juge que Taine a souvent mal appliqué ses idées et mal déterminé la faculté maîtresse des écrivains étudiés par lui.

Ayant critiqué Taine, M. Lacombe tâche de « conjecturer aussi vraisemblablement que possible la génération » de ses idées. Il trouve d'abord en lui, comme première manifestation intellectuelle, l'intelligence métaphysique, une « exceptionnelle aptitude pour les idées abstraites ». Et peut-être même, ce qui ne lui est pas habituel, le surfait-il un peu à cet égard. Je ne voudrais pas nier absolument cette « exceptionnelle aptitude » car elle peut être masquée par les autres facultés de Taine, mais je ne vois pas qu'elle apparaisse aussi nettement dans ses ouvrages que dans ceux d'autres philosophes. A côté de cette aptitude, Taine avait de bonne heure le germe d'un grand talent littéraire. « Taine, dit encore M. Lacombe, est certainement et de beaucoup le prosateur le plus imagé qu'il y ait eu chez nous; il est en prose l'équivalent de Hugo en vers. » Et c'est sans doute encore beaucoup dire.

Avec tout cela, Taine avait « une volonté forte, soutenue, tendue par une extrême ambition intellectuelle »... et, ajoute son critique, « il se pourrait bien... que la volonté, le travail, lui aient plus donné encore que la nature ». Cela paraît assez vraisemblable, à condition de remarquer que d'ailleurs c'est la nature aussi, pour parler métaphoriquement, qui lui aurait donné cette volonté et cette ambition et que toutes les deux étaient en rapport avec les facultés qu'elles ont développées, et, sans doute, de remarquer encore qu'il en est resté, dans la manière de Taine, quelque chose de tendu, de forcé, d'un peu dur,

d'un peu artificiel, et parfois d'un peu gauche qui ne se trouve pas, par exemple, de la même façon dans Hugo à qui M. Lacombe le compare.

Et par son esprit philosophique et scientifique d'une part, par son goût d'artiste de l'autre, Taine conçut l'idée de traiter scientifiquement l'histoire littéraire, et ses deux grandes facultés se sont en cela malheureusement combinées. « Il allait essayer de traiter rigoureusement ceux des phénomènes historiques qui s'y prêtent le moins, ceux où l'initiative des grandes individualités exerce une influence capitale et introduit forcément le plus de contingence. » Et, malgré tous ses mérites, sa méthode et ses explications restent fort contestables, son ascendant persiste surtout en tant qu'il a cherché à communiquer éloquemment à ses lecteurs ses admirations, et, « destinée singulière pour un homme qui s'est tant efforcé vers l'histoire-science, il n'est plus, à le prendre ainsi, que le plus grand des critiques impressionnistes ».

Voilà, très approximativement, les principales conclusions générales de M. Lacombe. Il est une de ses critiques que j'ai réservée pour en parler à part, parce qu'il en est question à plusieurs reprises dans son livre et que d'ailleurs elle se rattache assez logiquement à sa conception générale de l'esprit de Taine. C'est que Taine n'a pas suffisamment distingué l'art et la science. Cela l'a conduit à plusieurs opinions, mal fondées d'après M. Lacombe. Ce qu'il a dépeint comme la caractéristique psychologique des races germaniques et des races latines, c'est l'ensemble des facultés qui font d'une part le savant, de l'autre l'artiste et le poète, l'analyse patiente et claire, la synthèse hardie, brusque et aventureuse. En même temps, il n'a pu voir les vrais rapports d'une œuvre littéraire avec le temps et le milieu. Il a pris beaucoup trop au sérieux les sentiments exprimés par des romanciers ou des poètes, il leur a attribué une importance de document, de témoignage qu'ils ne possèdent point. Il a cru que l'œuvre d'art était d'autant plus significative et révélatrice de la réalité qu'elle était plus belle, ce qui est une erreur, l'homme médiocre exprimant beaucoup mieux que le génie exceptionnel les opinions et les passions de son temps et de son milieu.

Après avoir critiqué Taine, M. Lacombe a exprimé en deux chapitres ses propres idées sur les sujets controversés. Il se défend, d'ailleurs avec modestie, d'être trop ambitieux. Il invoque quelques causes qui lui semblent avoir été méconnues par Taine dans la formation et le développement de la littérature anglaise, par exemple la liberté littéraire, très grande par rapport à celle de la France, dont l'Angleterre a joui, la liberté politique, les raisons sociales qui ont fait vivre à la campagne l'aristocratie anglaise, l'instruction anglaise où l'influence des traditions classiques a moins fortement pesé qu'en France, sont successivement indiquées.

Et enfin M. Lacombe propose aussi une méthode pour construire

l'histoire littéraire. Il le fait encore d'une façon judicieuse et modeste, avec finesse et en tâchant de serrer d'aussi près que possible une réalité complexe et fuyante. Ses idées rappellent sur plus d'un point important celles de Tarde, qu'il ne cite pas cependant et ne paraît pas connaître. Comme lui il attribue un rôle prépondérant à l'invention et à l'imitation.

D'après M. Lacombe, il faut déterminer d'abord le but littéraire, qui s'oppose au but scientifique. Ce que le littérateur prétend saisir, c'est, à l'inverse du savant, le particulier, le singulier, l'individuel. Le suprême effort de l'art, « c'est de créer un *caractère* qui nous paraisse avoir la même réalité que le souvenir d'un homme de notre connaissance ».... Ensuite il faut étudier les facultés mises en œuvre par l'artiste. Et l'auteur examine successivement la nature, les fonctions, les qualités de l'imagination, de la raison, de la sensibilité, du goût. Après quoi il applique ses procédés à l'étude de Dickens, pour montrer « comment on *rapporte* à l'homme général un individu donné. Puis il s'agit de démêler dans l'individu, « ce qu'il a d'absolument particulier, l'homme *individuel* d'avec ce qu'il a de commun avec ses contemporains, d'avec l'homme *temporaire* ». Ceci amène à voir comment le milieu se reflète dans un individu; « l'étude des institutions explique le Racine temporaire. — Racine à son tour, mais tout le Racine cette fois, entre dans l'histoire scientifique par la réaction que son génie exerce sur les institutions littéraires, grâce à l'imitation qu'il provoque, ou aux suggestions, aux excitations que les auteurs postérieurs tiennent de lui ».

Alors, les individualités examinées, il faut étudier les institutions, analyser le milieu, « le résoudre en toutes les similitudes ou institutions qu'il présente, en rechercher les causes (dans l'invention et l'imitation), et pour cela employer tour à tour et faire concourir l'histoire et la psychologie. On peut explorer ainsi divers problèmes, expliquer par exemple les successions des modes d'expansion lyrique individuelle ou, au contraire, d'expression d'idées générales, ou de narrations épiques. Ensuite il faut étudier les transformations des institutions, par l'examen de leurs changements successifs, et chercher leur cause avant de prétendre découvrir la cause générale de l'évolution. Et il reste encore à trouver les rapports des mouvements d'une littérature avec les mouvements des autres institutions ambiantes, et enfin à comparer les différentes littératures nationales, l'histoire *mondiale* de chaque institution, et, en dernier lieu, « l'histoire tout a fait *universelle*, celle qui montrera, entre toutes les sociétés qui auront existé, les ressemblances essentielles, qui se manifestent dans leur développement général, et dans la fin capitale ou les fins capitales qu'elle auront atteintes.... Plusieurs siècles d'études analytiques (minutieusement analytiques, nous l'avons déjà dit), accomplies par d'indispensables légions de travailleurs, doivent forcément préparer et précéder cette synthèse formidable ».

Les idées personnelles de M. Lacombe, comme ses critiques sont fines, ingénieuses, intéressantes, et souvent justes. Sans doute on pourrait souvent discuter à propos d'une vue de psychologie générale ou de quelque application. Mais cela est inévitable. Si j'ajoute que le livre de M. Lacombe est agréable à lire, d'un style clair et net, assez précis, quoique un peu négligé parfois (et ces négligences de style ne vont pas toujours sans quelques négligences de pensée) on comprendra que j'estime qu'il faille en féliciter l'auteur.

Il aura rendu service en indiquant et avec une soigneuse précision, avec un bon sens aiguisé, certaines parties très contestables en effet de l'œuvre de Taine. Celle-ci est un beau monument, qui impose par la puissance de sa masse, la régularité forte et simple de ses lignes, la hardiesse de la construction, mais à la solidité duquel on ne peut pas se fier. Les théories de Taine ont rendu d'immenses services, l'esprit général qui les inspira reste précieux, mais sur bien des points il faut les abandonner ou les transformer.

N'exagérons pas, cependant, la part de la critique. Taine a trop régularisé, trop simplifié, il a fabriqué pour la réalité un moule gênant et étroit où elle n'entre qu'en se déformant. Il n'en reste pas moins que ses idées peuvent être encore d'excellentes directrices, si l'on sait s'en bien servir, les corriger et les assouplir. On pourrait assez souvent les conserver comme point de départ, comme noyau d'un système qui les développerait et les transformerait. C'est le cas par exemple de la théorie de la faculté maîtresse. Cette idée même de la race, si discutée par M. Lacombe, elle correspond bien à quelque réalité qu'il faudrait seulement expliquer un peu plus en en assouplissant l'expression. Telle quelle, il me semble que la préface de l'*Histoire de la littérature anglaise*, qui n'est pas ce qu'il y a de meilleur dans l'œuvre de Taine, conserve encore une grande valeur au moins pour poser les problèmes, et aussi pour exciter à en chercher la solution, et même pour indiquer à la pensée quelques bonnes et profitables directions.

FR. PAULHAN.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

Wilh. Jerusalem. — Der kritische Idealismus und die reine Logik; ein Ruf im Streite, Wien u. Leipzig, Braumüller, 1905, xii-226 p. in-8°.

Cet ouvrage, qui sert d'introduction détaillée à un manuel de logique auquel travaille l'auteur, offre un grand intérêt. D'une part, il reprend en les fortifiant les résultats essentiels de son ouvrage capital, *die Urteilsfunktion*, de l'autre il en tire les conséquences au point de vue de la logique et de la théorie de la connaissance. Par là il est amené à prendre position dans le débat entre anti-psychologistes et psychologistes, et il soutient cette dernière doctrine avec une force incomparable. Il n'est question que de psychologisme d'un bout à l'autre de ce livre, et dès le premier chapitre. Bien que la théorie de la connaissance kantienne veuille être et soit en très grande partie indépendante non moins de la psychologie que de la métaphysique, l'auteur considère comme le noyau de cette théorie une vue neuve de psychologie, à savoir l'établissement de la fonction centralisatrice, organisatrice et objectivante de la conscience, l'aperception transcendentale à laquelle la table des jugements empruntée à la logique traditionnelle ne fournit qu'un accessoire secondaire et d'ailleurs contestable. Sur ce point, malgré tous ses efforts, l'auteur me semble prêter le flanc aux critiques d'ailleurs peu courtoises de ses adversaires; on ne voit pas nettement s'il considère cette vue comme une simple interprétation personnelle, un prolongement et une utilisation possibles de la pensée de Kant, ou comme une direction réfléchie et consciente de Kant lui-même.

Le cœur de l'ouvrage est consacré à substituer à la théorie de la connaissance idéaliste et à la logique pure une théorie de la connaissance et une logique fondées sur la psychologie. L'auteur commence par distinguer de la théorie de la connaissance proprement dite la critique de la connaissance, qui étudie la possibilité et les limites de la connaissance considérée comme appréhendant une réalité extérieure. Elle a commencé par constater le facteur subjectif de la connaissance et elle en est venue à éliminer le facteur objectif. Mais cette élimination ne saurait être totale, car comment rendre compte alors de ce fait incontestable que nous avons des perceptions successives différentes? La critique de la connaissance doit porter essentiellement sur

le jugement. Or l'idéalisme, conciliable avec la conception qui voyait dans le jugement une liaison de représentations, l'est beaucoup moins avec la conception d'après laquelle il consiste dans l'analyse et l'objectivation d'une représentation (influence de la reconnaissance de ce facteur objectivant sur Husserl et Rickert). La théorie de l'auteur sur le jugement permet de comprendre que le jugement « humanise et déshumanise à la fois » l'objet de la représentation. Notre connaissance du monde ne consiste pas à le créer, mais à le façonner en harmonie avec notre nature, et cette élaboration du monde se légitime en ce qu'elle nous permet de le dominer. Puisque c'est un fait que l'existence de jugements « extramentaux » relatifs non seulement à nos représentations externes, mais même à nos représentations internes, si l'idéalisme veut arguer d'illusion leur caractère objectif, c'est à lui qu'incombe l'*onus probandi*, et son argument, le seul possible, consiste à dire qu'il est impossible d'éliminer de nos jugements le facteur subjectif. Mais les réalistes peuvent répondre qu'il nous est également impossible d'éliminer le facteur objectif. En résumé, l'idéalisme critique ne peut éviter le solipsisme, doctrine que tous les efforts d'Ostwald et de Heim ne peuvent arriver à rendre acceptable, que par un recours à la métaphysique, alors qu'il a pour principe de rejeter toute prémisse métaphysique; au lieu d'unifier le monde, il multiplie les mondes en en exigeant autant qu'il y a de consciences individuelles; il rend inintelligible la collaboration des esprits, condition indispensable du travail scientifique.

La critique de la connaissance n'a donc pas atteint son but, parce qu'elle l'a dépassé; elle doit faire « non seulement halte, mais encore demi-tour ». L'idéalisme est une hypertrophie de l'instinct de connaître qu'il faut soigner. La philosophie a un enseignement à tirer de sa propre histoire. De la critique kantienne est sortie la métaphysique hégélienne, qui a jeté le discrédit sur la philosophie; le néo-kantisme est en train de donner naissance à un néo-hégélianisme qui aura le même résultat. Sur le point des limites de la connaissance, la critique de la connaissance, en montrant l'existence inévitable d'un facteur subjectif, a écarté la possibilité de « vérités en soi ». Sur le point de la possibilité de la connaissance, la théorie de l'immanence est inacceptable; il faut poser l'existence de deux réalités extramentales, le monde extérieur et les autres consciences humaines. On aboutit ainsi à un réalisme critique qui a pour formule : les choses ne sont pas rien que ce qu'elles nous paraissent, mais elles sont au moins cela. La critique de la connaissance doit alors se continuer par la théorie de la connaissance, dont la tâche est de rechercher l'origine et l'évolution de la connaissance humaine. La plupart du temps, cette théorie de la connaissance prend plus ou moins consciemment comme point de départ l'instinct de connaissance purement spéculative et désintéressée indiqué par Aristote. Mais il y a là une erreur; au début nous n'étudions pas les choses au point de vue de leur réalité intrinsèque,

mais de leur intérêt pour nous. La connaissance est une « prise de position ». L'auteur s'accorde avec Fichte et Münsterberg pour voir dans toute réalité un « motif de volonté », dans la connaissance théorique un acte de volonté qui juge logiquement, c'est-à-dire pratiquement utile de détacher la réalité de la considération de nos fins subjectives, pour découvrir quelques-unes des lois de la nature et nous permettre de la dominer. Mais cette tendance n'est pas éternelle, mais acquise; elle n'a pas une valeur logique, mais biologique. La connaissance ne s'explique pas elle-même, elle a son origine dans le vouloir-vivre, et l'objet de la théorie de la connaissance est de déterminer comment l'homme, tel qu'il est constitué en fait, est arrivé à développer en lui la connaissance théorique considérée comme un moyen en vue de la conservation et du développement de l'individu et de l'espèce; la théorie de la connaissance se réduit à une psychologie génétique et historique de la pensée humaine.

Le centre de la théorie de la connaissance se trouve dans le jugement, comme l'a reconnu Heymann. Mais, comme la plupart des théoriciens de la connaissance, il a le tort de faire entrer dans la définition du jugement le concept de vérité, alors que ce n'est au contraire que par le jugement qu'on peut définir la vérité. La théorie personnelle de l'auteur lui semble la seule capable de réunir tous les caractères empiriques du jugement, que les autres théories n'envisagent que d'une façon partielle. Notre prise de position vis-à-vis des choses nous fait leur attribuer la réalité et une sorte de vie interne. Nous épions les manifestations de cette volonté pour y réagir d'une façon appropriée; là est l'origine de l'attention, que vient aider l'imagination. L'attention donne naissance aux « représentations typiques ». La pensée abstraite n'est qu'un développement graduel de ces conséquences immédiates de l' « aperception fondamentale ». La capacité d'attention étant pratiquement indispensable à l'homme, s'exerce constamment et, comme toute fonction, donne naissance à un « besoin de fonction ». L'intérêt théorique, comme la curiosité dont il n'est que le développement, a sa source dans l'intérêt vital. Mais à ces facteurs qui existent chez l'homme considéré isolément, il faut en ajouter d'autres résultant de la vie sociale, dont le plus important est le langage. La vérité n'existe que dans le jugement : une représentation vraie n'est qu'une représentation qui sert d'excitation à des jugements vrais. A l'origine, vrai ne signifie rien d'autre que pratiquement utile. La vérité n'est nullement un accord avec la réalité objective; elle est matériellement différente pour des espèces différentes; elle est pour l'espèce humaine comme pour chaque espèce particulière l'ensemble des représentations et des jugements qui conduisent l'individu de cette espèce à une conduite adaptée en tenant compte de ses « constellations », de sa constitution physique et psychique. Par quelle évolution la vérité est-elle passée de ce sens biologique primitif à son sens scientifique? La constatation de l'utilité pratique du jugement nous amène « à faire des pro-

visions » de jugements non immédiatement utilisables; nous passons de l'utilité immédiate du jugement à son utilité éventuelle; et nous nous apercevons que cette utilisation éventuelle est d'autant mieux garantie et d'autant plus féconde que nous désubjectivons nos jugements; là est la source de la recherche désintéressée et objective.

De la théorie de la connaissance, l'auteur passe à la logique, dont il caractérise les principales périodes. La logique pure des contemporains développe de la logique kantienne soit l'élément transcendental avec Cohen, soit l'élément scolastique avec Husserl. Cohen veut bâtir une logique pure sur le fondement du principe infinitésimal, à la fois *a priori* et garanti par les services qu'il a rendus à la physique mathématique. L'auteur accorde la fécondité de ce principe, mais il en nie le caractère *a priori*, comme de toutes les propositions mathématiques. A propos de Husserl, l'auteur montre la double influence qu'ont exercée sur sa pensée d'une part la scolastique par l'intermédiaire de Brentano, de l'autre les mathématiques. Je n'insisterai pas sur ses critiques approfondies et selon moi décisives de cette doctrine, ayant moi-même formulé à propos des *Logische Untersuchungen* des critiques analogues (Cf. *Revue philos.*, nº d'avril 1901). Les principaux points relevés sont la critique par Husserl de la doctrine de Mach, son refus de considérer les lois logiques comme des lois naturelles, la doctrine des « vérités en soi » empruntée à Bolzano, les notions d'évidence et d'idéalité.

La logique doit donc être fondée sur la psychologie. On peut passer rapidement sur ce chapitre, qui présente l'esquisse du manuel de logique annoncé par l'auteur. Je signalerai seulement la « formule de subsomption » appliquée à la considération de l'extension des concepts, et la « formule d'immanence logique » appliquée à la considération de la compréhension et qui se développe en « formule hypothétique ». La distinction de ces deux procédés logiques essentiels permet une interprétation ingénieuse de la distinction kantienne entre jugements analytiques et jugements synthétiques. La logique est essentiellement une méthodologie, soit de la pensée universelle et journalière, soit de la pensée scientifique; son but doit être d'appliquer à la pensée l'économie de pensée, en s'appuyant d'une manière toujours provisoire sur les procédés dont la valeur est garantie jusqu'ici par leur emploi.

Pour conclure, le psychologisme est supérieur à la philosophie de l'immanence et à la logique pure en ce qu'au lieu de cacher le problème, à savoir le problème de l'origine et de l'évolution des lois logiques, il donne sans cesse naissance à des problèmes nouveaux. Mais le psychologisme ne peut atteindre les fondements derniers de la réalité; il reste un dualisme méthodologique, non métaphysique. Le monisme méthodologique d'Avenarius et de Mach soulève des difficultés: il y a, au moins actuellement, hiatus entre la dépendance fonctionnelle et la causalité, entre la conservation de l'énergie et la réalité psychique. En tout cas, ce monisme, comme le dualisme de l'auteur, reste une atti-

tude méthodologique. Mais notre organisation psychique centralisée aspire à l'unité. La théorie de la connaissance réclame donc un complément métaphysique, sans qu'il soit besoin de chercher à la métaphysique des raisons morales et religieuses. L'aperception fondamentale nous pousse à chercher le sujet dont les phénomènes donnés ne sont que les prédicats; mais cette métaphysique ne doit jamais oublier qu'elle n'est qu'une croyance, non une connaissance.

G.-H. Luquet.

II. — Morale.

L. Dugas. — Cours de morale théorique et pratique, 1 vol. in-8°, iv-464 p. Paris, Henry Paulin et Cie, 1906.

Voilà un gros livre, livre d'enseignement, comme M. Dugas nous le déclare dans sa préface, et dont la lecture cependant n'est ni fastidieuse, ni pénible. La seconde partie, consacrée à la morale pratique, est la plus volumineuse et aussi, à notre avis, la meilleure. L'auteur y fait preuve d'un esprit éminemment sage et tempéré, sans engouement exagéré pour les nouveautés à la mode, qu'il n'ignore pas cependant et dont il sait reconnaître les bons côtés, tout en en condamnant les excès et les vues chimériques. On sent chez lui le souci constant de rester dans le juste milieu et de concilier les doctrines opposées. Malheureusement le principe du juste milieu et de la conciliation systématique, d'un emploi légitime dans les questions de pratique, ne laisse pas de présenter de graves inconvénients quand on entreprend de l'appliquer à la spéculation pure. Il risque fort de ne conduire alors qu'à quelque conception bâtarde, comme le système de Tycho-Brahé, en astronomie, nous en fournit un remarquable exemple. C'est un peu ce que je reproche à la morale théorique de M. Dugas. Dès le début j'y rencontre des propositions inspirées par le souci de la conciliation et qui ne sont peut-être pas exemptes de contradiction. L'auteur nous dit, d'une part, que la morale « veut être étudiée à part et pour elle-même », indépendamment de la théologie, avec laquelle « elle est dans le même rapport que les sciences de la nature avec la métaphysique et l'ontologie », et, d'autre part, il estime que, « suivant que notre vie s'achève sur la terre ou se poursuive au delà, nos devoirs changent incontestablement de *nature*, de sens et de valeur » (p. 5).

Mais voyons cependant quelle doctrine M. Dugas va nous proposer. La moralité, nous dit-il, a son principe unique dans la conscience, dans la conscience individuelle, d'ailleurs éminemment variable suivant les temps, suivant les lieux, suivant les personnes même. Cette conscience est-elle acquise ou innée? L'auteur réprouve également les deux solutions, ou plutôt, fidèle à son principe, les admet l'une et l'autre. « L'évolutionnisme, pris au sens absolu, l'empirisme pur, est

un non-sens ou une fausseté, aussi bien que l'innéisme ». — « La conscience est tout ensemble naturelle et acquise; elle a son principe en nous et elle est le produit de l'éducation et de la culture » (p. 24-25).

Qu'y a-t-il donc d'inné dans la conscience? Le *sentiment* du bien, « qui joue dans la morale à peu près le même rôle que le sens du beau dans l'art », le sentiment du bien « que la raison sert à régler, à contenir, à amplifier et à élargir » (p. 10). Du cœur naissent les *inspirations* subites, d'où la raison tire des maximes de conduite et des règles universelles (p. 9).

Ce sentiment du bien, ces inspirations soudaines du cœur, ainsi placées à la base de la moralité, en dépit des objections que l'auteur adresse à la morale sentimentale, me paraissent d'un vague dangereux et d'une obscurité inquiétante. Mais quelle est cependant la nature exacte de ce bien, objet du sentiment moral? Certains passages pourraient faire penser qu'il s'agit de la perfection. Il n'en est rien néanmoins. Le bien c'est le bonheur, fin de toutes les actions humaines, mais un bonheur « dans lequel il s'agit de faire prévaloir les éléments les plus purs et les plus délicats » (p. 48) et qui lui-même trouve son complément naturel et indispensable dans le progrès social (p. 87-88).

Il apparaît clairement que l'auteur cherche à concilier l'innéisme et l'empirisme, l'eudémonisme et le rationalisme, l'individualisme et le socialisme. Au point de vue purement spéculatif je doute fort qu'il ait réussi dans son entreprise; et, au point de vue pédagogique, je crains qu'une telle doctrine, indécise et flottante, ne soit guère capable d'inspirer ces fortes convictions morales que l'on est surtout en droit d'exiger d'un ouvrage destiné à l'enseignement de la jeunesse. A ce point de vue mieux vaudrait peut-être, ce me semble, une doctrine fortement établie et nettement arrêtée, quelle qu'elle fut d'ailleurs, utilitarisme ou spiritualisme, solidarisme ou criticisme.

M. X.

Rudolf Goldscheid. — Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft, 1 vol. grand in-8, 193 p., Vienne et Leipzig, Braumüller, 1905.

M. Goldscheid, qui est déjà connu des lecteurs de la *Revue philosophique* par le premier volume de son *Ethik des Gesamtwillens*, publie sous ce titre : *Esquisse d'une critique de la faculté de vouloir* (Willenskraft), les prolégomènes d'une *théorie de la volonté*. Cette théorie de la volonté sera le complément de la théorie de la connaissance. Si les épistémologistes, les métaphysiciens et les psychologues affirment le *primat de la volonté*, on ne saurait donc analyser la connaissance en ses racines à moins de scruter son origine volontaire. Et cette critique du vouloir n'a pas été achevée par Kant en sa *Critique de la raison pratique*, puisqu'il s'est borné à mettre en lumière le primat du *devoir* sur le connaître. Une telle critique comprendrait trois parties : 1° cri-

tique de la volonté *originelle* en sa nature physiologique; 2° critique du *devoir*, c'est-à-dire de la volonté rationnelle; 3° critique de la volonté efficace, de la *faculté de vouloir*. Cette troisième partie semble être la plus importante pour M. Goldscheid, qui voit en elle l'analogue de la *critique* kantienne *de la faculté de juger*. Distincte de la théorie de la connaissance et de la théorie des valeurs, elle détermine sans préoccupation spéculative ni préjugé sentimental ce que l'homme *peut* réaliser; par là même elle fournit leurs bases et à la théorie du connaître et à celle des valeurs. Si, en un sens, elle se rattache à la psychologie, elle s'en distingue par son point de vue, comme la théorie de la connaissance. Critique de l'élément *actif* de notre être, elle est le point d'appui véritable d'une *philosophie de l'activité*, d'une philosophie *pratique*. Enfin, avec la psychologie, la théorie de la connaissance et la théorie des valeurs, elle est indispensable à la solution des problèmes étudiés par les *sciences sociales*. Elle répond à l'objection des sociologues contre la psychologie, puisqu'elle est elle-même théorie des *forces* psychiques, *psychoénergétique*. Elle examine le problème de l'influence des *motifs*, des *fins* posées par la volonté, sur le cours des choses. Elle entre par là dans le vif du débat entre le *libéralisme philosophique*, lequel affirme l'influence efficace des idées, et le *libéralisme économique*, lequel, niant cette influence, engendre la conception *matérialiste* de l'histoire, le pur *objectivisme*. L'auteur, conformément au sous-titre de son essai : *examen, au point de vue de la théorie de la volonté, de l'évolutionnisme biologique, économique et social*, soumet à la critique les thèses *marxistes*, puis la conception *darwiniste* de l'histoire et le problème de l'*évolution*. Il montre la transformation moderne de la finalité en causalité, et l'évolutionnisme darwiniste exprimé par Kant; il note que Darwin a failli à sa mission de continuateur de la pensée kantienne; il fait voir l'importance capitale de cette nouveauté : notre action téléologique sur la nature (conditionnée, il est vrai, par un *minimum* de finalité naturelle : l'adaptation qui permet la vie); il insiste sur ce fait : progrès et recul ne sont pas en fonction de la lutte pour l'existence, mais bien de l'accroissement ou de la déchéance de notre faculté téléologique (conditionnée, il est vrai encore, par les vicissitudes de la lutte pour l'existence). C'est de ce point de vue qu'il juge l'immoralisme volontariste d'un Nietzsche, réaction contre le rationalisme intellectualiste qui avait travaillé à « dévolontariser » le monde, mais réaction extrême, qui, parce qu'il n'y a pas lieu de chercher des fins dans la nature (indépendamment de notre organisation), se refuse à en chercher en nous-même. Et il insiste sur l'opposition entre l'*énergétisme*, qui met dans l'acte volontaire une réalité supérieure à celle de l'idée, et le *rationalisme*, qui croit avoir tout fait lorsqu'il a ramené les idées à l'unité; mais il voit dans les *idées* le moyen pour l'homme de pénétrer efficacement dans le monde des *énergies*. Le passage de la contemplation morale à l'action morale, de l'intuition idéaliste du monde à la volonté idéaliste du monde (*Weltwollung*),

permet d'arriver à une solution des problèmes de la vie sociale; la valeur des connaissances est en raison des déterminations volontaires qu'elles suscitent à la longue; et ce qui fait le pouvoir créateur de la pensée, c'est l'ensemble des énergies qu'elle déchaîne. Mais, par là, l'unité de la pensée prépare l'unité du vouloir; et la critique de la faculté de juger nous préserve des excès d'un volontarisme alogique, vu qu'elle-même est une *critique* de la *téléologie des instincts*. Le reste de l'ouvrage est consacré à l'application de cette théorie de l'évolutionnisme à la morale. L'auteur voit dans l'égoïsme passif de classe le fond de la morale *capitaliste*, laquelle vérifie de la sorte la thèse du matérialisme historique. La *lutte de classes* est, dès lors, l'*impératif catégorique* de la morale nouvelle, fondée, non sur la théorie de la connaissance exclusivement, mais aussi sur la théorie de la volonté. Et c'est un préjugé rationaliste que de croire à la réalisation en une large mesure des idées du socialisme, en rejetant la lutte des classes.

J. SEGOND.

Carlo Caviglione. — IL RIMORSO, 1 vol. in-8° de 421 p., Turin, Tip. Baravallè Falconieri, 1903.

L'essai de M. Caviglione produit, au premier abord, une impression de surprise et d'embarras. Les divers problèmes de la philosophie s'y trouvent mêlés, en effet, sans que l'on aperçoive, à première vue, le secret de leur rapprochement. Comment l'analyse du remords amène-t-elle l'auteur à traiter du problème de la perception? Et comment la théorie de l'être idéal, celle de l'*a priori*, celle de l'âme substance, figurent-elles, à leur tour, dans cette étude? Conscient de la multiplicité d'aspects de son livre, M. Caviglione l'a intitulé : *essai psychologique et métaphysique*; et il peut sembler étrange de voir étudier, comme métaphysique, une question d'expérience morale. A lire l'essai avec plus d'attention, on s'explique très bien ce mélange de problèmes. L'auteur est un rosminien indépendant; et il est fort naturel que, voulant rendre compte d'un phénomène d'expérience, il soit remonté jusqu'aux conditions idéales de l'expérience. A vrai dire, une certaine impression confuse subsiste après cette lecture; l'ouvrage est imparfaitement composé, ce semble, et plein de digressions. Pourtant, le caractère *philosophique* de la question du remords s'en dégage nettement. C'est ce caractère qu'il nous reste à indiquer, en suivant la pensée de M. Caviglione.

L'explication *associationniste* du remords n'est pas satisfaisante; elle confond la cause physique et sociale (du reste souvent absente ou inefficace) avec la raison logique. Et, si l'homme est pensée, pour comprendre le remords il faut analyser la pensée avec l'acte qui la constitue, l'intuition de l'être idéal. Mais le remords ne peut procéder que d'un détachement à l'égard de cet être idéal, principe

de vérité. Et l'homme ne peut se détacher entièrement de cette condition de son existence. Toutefois, la connaissance se réalise dans le *jugement*; et si, dans l'acte de juger, l'adhésion au vrai est une tendance naturelle et inéluctable, l'*attention* accordée ou refusée au vrai est *libre*; l'homme pèche donc par refus égoïste de son attention, et, gardant la conscience du vrai négligé par lui, il éprouve en cette conscience le sentiment douloureux du remords. La tendance à adhérer au vrai suppose, d'ailleurs, la permanence de ces deux éléments : l'idée de l'être et le principe immanent de la pensée, l'âme. C'est pourquoi l'explication du remords exige la justification de l'*a priori* et la réfutation des doctrines qui, niant l'âme, réduisent la conscience à un flux perpétuel. Et l'idée de l'être est pour nous le *signe* de la Réalité transcendante qui assure à la loi morale son caractère impératif; et en cela consiste la véritable genèse du remords. La tendance au vrai est ainsi tendance pratique et morale, acte rationnel et, par là même, acte de foi. Mais, comme l'objet de l'intuition est l'être virtuel et indéterminé, on conçoit que, sans le don supérieur de la foi surnaturelle, la pensée se laisse séduire par l'intensité de la perception sensible momentanée et devienne esclave; le remords est la voix de la connaissance directe qui persiste à s'affirmer dans le péché même, et il suppose la liberté avant l'esclavage. Il procède donc, non de l'amour de soi, mais de l'amour conforme à l'ordre. Et un jour viendra peut-être, dans une autre vie, où, la vérité s'imposant à nous avec une entière évidence, tout désordre dans l'adhésion au vrai sera senti par nous comme un remords poignant; alors se vérifiera le mot de Bossuet : « L'enfer, c'est le péché même ». Mais, dans notre condition actuelle, cette évidence entière n'est pas réalisable; aussi le remords n'est-il pas un guide sûr de tous points, et l'on ne peut lui promettre la destinée de pleine efficace que lui réserve un certain évolutionnisme. Ce que l'on peut affirmer, c'est que l'adhésion volontaire à la vérité nous garantira de tous remords, et que c'est la vérité qui nous fera libres, grâce à notre foi vivante et inconditionnelle en ce qui est apte à nous sauver.

J. Segond.

Giuseppe Cimbali. — La Cittá terrena, 1 vol. in-8° de XI-388 p., Rome et Turin, Casa editrice nazionale, 1906.

M. Cimbali s'est proposé d'écrire un livre *réaliste* sur la société humaine et, répudiant les utopies, d'opposer la cité *terrestre* à la cité *divine*. Parmi les philosophes du passé, Machiavel presque seul avait su voir la vie et l'homme *tels qu'ils sont* (*Préface*). Et, d'abord, il convient d'établir, contre les tendances platoniciennes, le caractère *naturel* des *passions* et leur nécessité, soit pour assurer la vie, soit pour en permettre la propagation, soit pour conditionner le triomphe du vouloir et l'avènement (primaire, en un sens, et artificiel) de la

culture (*chap. I*). Et qu'il y ait lutte inévitable entre les hommes, c'est là ce que vainement ont prétendu nier, et les anarchistes (avec leur thèse utopique de l'homme social par artifice et bon par nature), et les moralistes de vie claustrale (avec leur généralisation utopique du renoncement aux passions et de la solitude). La société, en fait, si elle est source de biens, est *mère de discordes* (*chap. II*). Cette lutte n'a pas pour conséquence la *guerre de tous contre tous*. Elle est assujettie à des règles; hors d'un milieu déterminé, c'est l'indifférence et le repos. Mais, à qui est enfermé dans ce milieu restreint, la discorde n'en impose pas moins sa loi (*chap. III*). Les hommes ont besoin de s'appuyer sur la force. Celui-là donc qui veut réussir auprès d'eux doit leur offrir ce qui leur est utile ou constituer pour eux une menace. L'insuccès est dû à l'impuissance personnelle, à l'inégalité entre le pouvoir et le désir (*chap. IV*). Lorsque l'homme dépouille l'habit du marchand et du concurrent, il se change en frère pour l'homme. L'histoire de la charité nous montre l'extension de cet amour; et c'est un spectacle étrange que de voir aujourd'hui les préparatifs homicides accompagnés des efforts humanitaires. Mais à tort on veut, au nom de cet amour, supprimer la lutte; il faut, pour répudier la haine, sortir du milieu où elle se développe, et l'on y retombe toujours dans la pratique (*chap. V*). Dans l'exercice de la charité, le moment tragique est celui où l'on travaille par devoir et par amour au bien de ceux qui méconnaissent, peuples ou individus, le bien qui leur est fait, et qui, ingrats envers le héros, n'auront un culte que pour sa mémoire (*chap. VI*). Et de tels héros les plus grands et les plus rares sont peut-être ceux qui, dans l'universel et inévitable réseau des dissimulations, sacrifient leur repos et leur gloire à l'énonciation de la vérité; cette vie de grandeur n'est pas moins réelle et pratique que la vie de misère (*chap. VII*). Mais la haine demeure; et c'est une illusion de croire que l'on peut désarmer, avec des concessions ou des raisonnements, les ennemis invétérés. Individus ou peuples, c'est par la victoire, et non le pardon, qu'on les désarme (*chap. VIII*). Et la victoire n'est sûre que par l'abus que l'on en fait, la crainte des représailles est ici plus décisive que les raisons des humanitaires; les idées ne se détruisent qu'avec les hommes et les choses qui les incarnent (*chap. IX*). La disparition des privilèges artificiels, créés par l'homme, ne doit pas nous aveugler sur le caractère indispensable des privilèges *naturels*. La justice consiste seulement à garantir à chaque homme les privilèges qu'il mérite. L'idée utopique du communisme décline de plus en plus (*chap. X*). Et les inégalités naturelles ou sociales sont moindres qu'il ne semble, si l'on tient compte des habitudes contractées, des aptitudes et des besoins, et de la proportionnalité des efforts aux jouissances (*chap. XI*). L'expérience des autres n'a pour nous qu'une utilité fort restreinte, à cause de l'originalité de chaque nature et de chaque situation; l'histoire, non plus que la philosophie, ou la religion, ou la législation, ne saurait être la

maîtresse de la vie; et notre expérience personnelle est presque aussi inféconde que celle d'autrui (*chap. XII*). Une tendance superstitieuse, transformée par notre logique en idolâtrie philosophique, nous fait considérer notre destin comme l'œuvre de l'histoire et du passé; nous oublions que les idées des individus et de l'humanité sont les créatrices de leurs actes, et que la voix des réformateurs finit par être entendue (*chap. XIII*). Ce concept de la toute-puissance de l'histoire fait perdre de vue, aussi bien que le concept de la religion et des commandements divins, la véritable essence de la civilisation, œuvre de l'homme contre la nature. La civilisation est le produit d'un effort continuel; et c'est pourquoi la durée n'en est point fatale. Elle peut s'éclipser par les retours de la violence naturelle; et ces éclipses mêmes ont leur utilité, car elles accentuent l'énergie vitale (*chap. XIV*). Et tous, étant de nature passionnelle, nous sommes des criminels en puissance. C'est à chacun de nous que s'oppose le triple et insuffisant obstacle de la loi, de la religion et de la morale. Le crime est le produit du châtiment, et le châtiment de la civilisation, œuvre elle-même de la volonté. C'est là ce qu'oublient les théoriciens pseudo-positivistes du criminel-né (*chap. XV*). Bien que la théorie soit très facile à saisir, dans la pratique la rébellion passionnelle et le désir sans frein de la liberté pour soi multiplient les infractions de chacun. Morale et religion sont généralement de faibles obstacles à cette rébellion et servent même à la déguiser. Il importe de se rendre compte de cette tendance de tous, pour multiplier contre tous les défenses légales (*chap. XVI*). La justice et l'injustice sont des créations sociales destinées à servir l'intérêt de tous; et le mal social consiste dans l'élaboration et l'application conscientes des lois, expression de la justice, en vue des intérêts particuliers. Cette perversion de la loi justifie les révoltes populaires, et, en un sens défensif, la *lutte de classes*. Et les gouvernements libéraux sont exposés, en plus d'occasions subtiles que les despotiques, à cette perversion. Mais les peuples sans vigilance sont responsables de l'injustice qui les atteint de la sorte (*chap. XVII*). D'ailleurs, il est chimérique de se flatter que la période des révolutions est finie. Il vient toujours un moment (imprévisible, car l'homme est l'être des surprises) où les réformes sont insufsantes, où deux sociétés entrent en conflit. Et chacun des deux partis remplit son devoir en raison même de son intransigeance. Du reste, les révolutions sociales, qui bouleverseraient radicalement l'ordre de la nature, sont absurdes et irréalisables (*chap. XVIII*). Les États sont des hommes comme les individus. Ils ont leurs passions; et, si la nature leur impose la vie sociale, l'organisation de leurs rapports est laissée à leurs intérêts et à leur vouloir. Et il n'existe pas encore de déclaration des droits des peuples, bien que la justice puisse, dans l'avenir, s'étendre aussi à ce domaine. Il convient, pour l'heure présente, de prendre nettement conscience de cet état de choses violent (*chap. XIX*). Et la nécessité actuelle de la guerre et du triomphe de

la force n'empêche pas de croire possible, dans l'avenir, grâce à des efforts adéquats, une constitution juridique internationale. Le *droit de la guerre* est une conception contradictoire; et la civilisation ne se réalisera que par l'extension du droit aux rapports entre nations (*chap. XX*). En attendant, il n'y a pas de mesure commune pour les grands crimes, ceux qui sont accomplis en dehors du règne de la loi, et les crimes médiocres, accomplis dans le domaine de la loi. Les grands crimes ne sont ni justes ni injustes; le sentiment naturel de l'équité ne parvient pas à le réprimer; et il en est de même des crimes contre la loi, lorsqu'ils transforment leurs auteurs en souverains (*chap. XXI*). Le progrès n'est ni une amélioration ni un amoindrissement; le passage de la barbarie à la civilisation a ses amertumes comme ses avantages; individu ou humanité, des forces nouvelles nous empêchent de renoncer à la vie, des besoins nouveaux de nous croire satisfaits. Et l'on renonce au bonheur, pour chercher seulement, et par devoir, la dignité d'un état supérieur (*chap. XXII*). Le désordre ne disparaîtra jamais de la société. Du reste, c'est lui qui donne à l'histoire son relief et sa valeur tragique. Il y a une *esthétique des irrégularités*; et le sentiment raffiné de la règle nous fait saisir le charme du désordre qui enlève au monde sa monotonie et qui nous plaît, dans la vie sociale, comme dans la nature et dans l'art (*chap. XXIII*). Si c'est une erreur de voir dans le mal la source du bien, de parler de sa *fonction sociale* et de se refuser à le combattre, c'est un réconfort de trouver à sa suite les biens qu'il engendre; et l'on peut, de ce point de vue, estimer les conséquences heureuses de la guerre ou des révolutions, et même du vol et de l'adultère (*chap. XXIV*). Si les *philosophes de la réalité*, tels qu'un Machiavel, sont supérieurs aux *philosophes du rêve*, aux utopistes, et plus bienfaisants qu'eux, l'utopie elle-même a sa valeur, soit comme consolatrice illusoire des maux réels, soit comme aiguillon vers la recherche du possible (*chap. XXV*). De toutes les utopies, la plus grande est la religion, fondée sur l'horreur de la mort et le désir d'échapper aux peines de la vie, expression du pessimisme le plus radical, instrument de résignation terrestre. Basée sur nos songes, elle ne saurait être vraie; mais, socialement utile, la philosophie doit la respecter, tout en faisant avec elle divorce complet (*chap. XXVI*). En résumé, *le monde est bien tel qu'il est*, ne pouvant être autre qu'il n'est, étant parfait pour nous-même dès que nous consentons à ne pas le mesurer selon nos vœux. Les disputes sont vaines sur l'optimisme et le pessimisme; si la vie n'a pas un but, elle nous offre de nobles buts. Et nous pouvons, au lieu de « rêver à des mondes meilleurs », « rendre hommage, d'une volonté consciente, à la sainte volonté des choses » (*chap. XXVII*).

J. SEGOND.

Dr. G. Gerland. — Immanuel Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten, 1 vol. in-8° de VIII-174 p., Berlin, Reuther et Reichard, 1906.

M. Gerland, professeur de géographie à l'Université de Strasbourg, publie, en leur donnant un peu plus d'extension, douze conférences faites par lui durant le semestre d'été de 1901 sur *Kant géographe et anthropologiste*.

1. La réunion de ces deux ordres de recherches dans l'étude proposée n'a rien de factice; et ce n'est pas accidentellement que Kant le philosophe s'est, durant toute sa carrière académique, occupé de ces deux sciences. La géographie, au sens large du mot, et l'anthropologie positive ont été le point de départ de son activité philosophique. L'une lui offrait le *monde* en sa totalité, l'autre les races *humaines* en leur unité. Et sa philosophie avait pour objet de déterminer la relation qui existe, dans l'ordre phénoménal, entre l'homme et le monde. Deux questions se posent donc, que le géographe a pour devoir d'éclaicir : Quelle est la signification de la géographie et de l'anthropologie pour Kant? — Quelle est la contribution de Kant à la géographie et à l'anthropologie?

2. Le développement de la géographie jusqu'à Kant nous présente un tableau de l'évolution de l'esprit humain, laquelle se partage en quatre phases. Varenius ouvre la période moderne et scientifique de l'*histoire* de la terre. Snellius et Newton fondent la géographie *mathématico-astronomique*, Cassini la *topographie*, Buffon et Linné l'*histoire naturelle* des animaux et des plantes.

3. L'époque où apparaît Kant est une époque de transition, de conflit entre les éléments nouveaux (les conceptions scientifiques comme celles de Buffon) et les éléments anciens qui se résument dans l'idée anthropomorphique du Dieu traditionnel. Trois points de vue d'ensemble sur le monde sont possibles : la systématisation d'origine extérieure, qui se partage entre la crainte (immensité de l'univers symbolisée par l'idée de Dieu) et la joie (harmonie de l'univers); la systématisation d'origine intérieure, qui unifie le monde en partant des lois de l'entendement; la systématisation esthétique, qui synthétise les deux premières. Kant, nullement exclusif, s'attache surtout au deuxième point de vue. Et la géographie, qui ne nous laisse connaître le monde que dans les limites subjectives de l'expérience humaine, objectivement du point de vue de l'espèce, est pour Kant une introductrice toute naturelle à la philosophie critique.

4-11. L'auteur analyse, dans le détail, les écrits géographiques de Kant, en insistant surtout sur l'*Histoire naturelle du ciel*. Il montre que l'importance de ces écrits est beaucoup moins dans leur contenu géographique que dans la pensée *philosophique* qui les gouverne. L'œuvre « de jeunesse » de Kant (ainsi la nomme Herder) ne peut se comparer à celle de Laplace; Kant n'est pas, ainsi que le croient certains Kantiens, le fondateur de la nouvelle cosmogonie. Même les indi-

cations géniales qu'il découvre en passant (comme la théorie de l'anneau de Saturne) ne sont pas pressées par lui avec rigueur. Mais, ce qui lui importe, c'est la démonstration de la genèse *mécanique* du monde en sa totalité, et à travers ce mécanisme le renversement de l'ancienne conception antiscientifique du Dieu biblique. Et M. Gerland montre l'affinité étroite qui relie à l'*Histoire naturelle du ciel* l'opuscule sur *l'Unique démonstration possible de l'existence de Dieu*. Bref, les travaux de Kant sur la géographie constituent une propédeutique à la connaissance du monde; ils nous renseignent, non sur la valeur de Kant comme géographe, mais sur la valeur de la géographie pour le philosophe Kant.

12. L'œuvre anthropologique de Kant met surtout deux points e lumière : l'*unité* de l'espèce humaine, base indispensable de la critique de la connaissance; la *téléologie*, qui permet d'expliquer l'évolution des races humaines (d'une manière plus générale, la formation des organismes) et la vie de l'humanité envisagée comme un tout. Ainsi l'anthropologie conspire avec la géographie, pour nous acheminer au concept d'un Être originel, caché derrière le monde, mais agissant par les lois mêmes de ce monde et différent du Dieu biblique. — En fin de compte, géographie et anthropologie ont été, pour Kant, non la source de son criticisme, mais le critère de la validité de son criticisme. Et Kant a travaillé pour l'une et l'autre science, non en tant que spécialiste, mais en les délivrant du concept religieux traditionnel, en donnant aux savants spécialistes une nouvelle conscience de leur savoir.

J. Segond.

Immanuel Kant. — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (éd Karl Vorländer), 1 vol. in-16 de xxx-102 p., Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1906.

L'édition du *Fondement de la métaphysique des mœurs*, que M. Vorländer publie dans la *Philosophische Bibliothek*, est conforme au plan que lui-même avait suivi déjà dans ses éditions antérieures de plusieurs ouvrages de Kant. L'*Introduction*, mettant à profit les renseignements contenus dans la grande édition de l'Académie des Sciences de Berlin, étudie : 1° la *Genèse* de l'œuvre et l'accueil qui lui fut d'abord réservé; 2° le *contenu* de l'œuvre; 3° le *texte* au point de vue philologique. Un double *Index*, à la fin du volume, est consacré : 1° aux *auteurs*; 2° aux *matières*. — M. Vorländer montre que, bien avant l'apparition de la *Grundlegung*, dès 1764 au moins, Kant avait projeté d'écrire sur la morale. En particulier, la correspondance de Hamann permet de distinguer deux tendances successives très différentes dans cette préparation de la *Métaphysique des mœurs*. Avant 1770, Kant se place, non au point de vue de ce qui *doit être*, mais au point de vue de ce qui *est*. Après 1770, et conformément à son criti-

cisme nouveau, il écarte de sa métaphysique des mœurs tout ce qui appartient à la sensibilité. On peut se convaincre que, dès le principe, l'œuvre morale était distincte de la grande œuvre critique projetée (*la Crit. de la R. P.*). Peut-être la *Grundlegung* fut-elle conçue un instant comme une réfutation du livre de Garve sur les *Offices* de Cicéron. Le succès de la *Grundlegung* est attesté par l'empressement que mit la *Gazette littéraire* d'Iéna à faire connaître cette « grande nouveauté »; par les sacarsmes de Hamann contre cette nouvelle chimère : la *bonne volonté* (après cette autre : la *raison pure*) ; par les attaques des partisans de l'eudémonisme, tels que G. A. Tittel (auteur d'une brochure superficielle sur la *réforme morale de M. Kant*) ; — par le témoignage de Herbart en 1822. Du jugement même de Kant, les écrits de la période anté-critique ne sont guère utiles à qui veut comprendre les idées morales de la période criticiste. On y distingue l'influence de Leibnitz et de Wolff, puis celle des empiristes anglais (écartée à partir de la *Dissertation* de 1770), celle de Rousseau. On y aperçoit déjà certaines des idées maîtresses de la *Métaphysique des mœurs*, telles que les concepts du devoir, des impératifs catégorique et hypothétique, de la légalité et de la moralité. — M. Vorländer promet une édition de la *Critique de la raison pratique*, dans laquelle il comparera ce dernier ouvrage à la *Grundlegung* et montrera l'importance de l'éthique kantienne pour la spéculation actuelle.

J. Segond.

Gustav Falter. — Beitræge zur Geschichte der Idee. Philon und Plotin. Giessen, Tœpelmann, 1906.

Brochure de 66 pages où se trahit l'œuvre consciencieuse, mais à certains égards inexpérimentée, d'un débutant. M. Falter a lu la plume à la main Philon et surtout Plotin, recueillant sur sa route les textes les plus décisifs où l'un et l'autre philosophe proclament « l'activité créatrice de l'esprit ». Ces textes, nous les retrouvons ici, cités au bas de chaque page, traduits et commentés dans le corps de l'ouvrage. Mais, dans cette exposition, les idées directrices ou font défaut, ou sont trop peu apparentes : on dirait un catalogue ingénieux plutôt qu'une démonstration raisonnée. Disons à l'excuse de l'auteur que rien ne se prête plus mal à être réduit à l'unité d'un système que cet éclectisme alexandrin où entrent, à doses d'ailleurs fort inégales, Platon, Aristote et Zénon, sans parler des influences orientales et des survivances orphiques et pythagoriciennes.

Au surplus, l'auteur a soin de ne pas confondre Philon, le croyant qui cherche des harmonies entre la philosophie grecque et sa foi, avec Plotin, le dialecticien que la décadence ambiante confirme, loin de l'ébranler, dans son enthousiasme pour l'idéal. Celui-là croit aussi fermement à « l'hétéronomie » de l'âme humaine que celui-ci à son « autonomie ». Pour Plotin, l'Un et le Bien, l'être et la pensée sont

identiques, le règne de l'Idée est absolu et universel : tout lui est subordonné en logique comme en esthétique et en morale.

Parmi les réflexions plus personnelles à l'auteur, l'une m'a particulièrement frappé. Dans leurs constructions métaphysiques, Platon et Plotin après lui ont fait un usage remarquable du terme ὑπόθεσις : par où, dit M. F., ils entendaient non une supposition qu'on hasarde, mais un postulat qu'on affirme, une thèse conçue et présentée comme le fondement ou du système dans son ensemble ou de l'une de ses parties maîtresses.

C. HUIT.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

S. PELLAT. — *L'éducation aidée par la Graphologie*. In-12, Paris, Hachette.

NEWMAN. — *La Foi et la Raison*, trad. (2e édit.). Lethielleux, Paris.

SÉVERAC. — *Nietzsche et Socrate*. In-8°, Paris, Cornély.

ATGER. — *Essai sur l'origine des doctrines du contrat social*. In-8°, Paris, F. Alcan.

A. PRINS. — *De l'esprit du gouvernement démocratique*. In-8° (Institut Solvay), Bruxelles et Paris, Giard et Brière.

HOUZÉ. — *L'Aryen et l'anthroposociologie*. In-4°, Ibid.

MODON. — *Erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif*. Ibid.

CH. HENRY. — *Mesure des capacités intellectuelles*. Ibid.

PETRUCCI. — *Origine polyphylétique des Sociétés animales*. Ibid.

MAXWEILER. — *Esquisse d'une Sociologie*. Fasc. II, *Ibid*.

ELLSWORTH POWELL. — *Spinoza and Religion*. In-12, Chicago, Open Court C°.

HAUGHTON WOODS. — *Practice and Science of Religion*. In-12, New-York, Longmans.

MÜNSTERBERG. — *Harvard psychological Studies*. Vol. II. In-4°, Boston, New-York, Houghton, Mifflin et C°.

HUGON. — *Cursus philosophiae thomisticae*. I. *Logica*. In-8°, Parisiis, Lethielleux.

GOLDSCHMIDT. — *Kant and Häckel : Freiheit und Naturnotwendigkeit*. In-12, Gotha, Thienemann.

G. STORRING. — *Ethische Grundfragen*. I. Theil. In-8°, Leipzig, Engelmann.

J. VON OLIVER. — *Monistische Weltanschauung*. In-8°, Leipzig, Neumann.

MORSELLI. — *Morale*. In-12, Livorno, Giusti.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXXIV.

A. Borschke. *Recherches sur l'abaissement de l'acuité visuelle par l'éblouissement.* — Le fait sur lequel portent ces expériences est celui-ci : lorsqu'un objet faiblement éclairé se trouve placé dans le champ visuel à côté d'une région fortement éclairée, il peut devenir invisible; l'éblouissement produit par le vif éclairement des parties voisines abaisse donc l'acuité visuelle. Dans les expériences, le sujet regarde un disque peu éclairé sur lequel se trouvent des signes servant à la mesure de l'acuité visuelle; les signes sont éclairés par transparence au moyen d'une lampe électrique et l'on mesure les plus grandes distances de la lampe pour lesquelles le sujet est capable de percevoir correctement les signes. Puis on entoure le disque d'une couronne lumineuse destinée à produire l'éblouissement, et l'on mesure de nouveau les plus grandes distances auxquelles les signes sont perçus correctement. Quoique les personnes diffèrent considérablement les unes des autres au point de vue de la réfraction oculaire et de l'acuité visuelle, on trouve que la lampe doit être rapprochée, pour que les signes redeviennent visibles, dans une proportion à peu près exactement constante : le rapport des deux distances, dans lequel B. voit une mesure de l'abaissement de l'acuité visuelle par l'éblouissement, est environ de 2 à 1 pour les lumières qui ont été employées.

G. Heymans. *Recherches sur l'inhibition psychique* (3e article : les deux premiers ont paru dans la même revue, t. XXI et XXVI, et ont été analysés dans *R. Phil.*, 1903, I, p. 572). — Dans ses précédentes recherches sur l'inhibition, H. envisageait seulement l'inhibition d'une sensation par une sensation de même espèce : il s'occupe maintenant de l'inhibition par une sensation d'espèce différente. — Dans une première série d'expériences, il utilise le procédé qu'a employé Wiersma pour ses recherches sur les oscillations de l'attention et qui consiste à déterminer au moyen d'un appareil enregistreur la durée de perceptibilité d'une excitation voisine du seuil et agissant pendant cinq minutes (Voir *Z. f. Ps.*, XXVI). Une montre à remontoir étant placée à 1 m. 85 de l'oreille, on fait agir sur la main gauche un courant électrique d'intensité variable : plus le courant est fort, moins est grande la durée des temps de perceptibilité. Par exemple, l'énergie

électrique s'accroissant dans la proportion de 1 à 25, le temps de perceptibilité passe de 294 secondes (sur 5 minutes) à 117 secondes. La décroissance des temps de perceptibilité est régulière pour les deux sujets (H. et Wiersma), et le résultat est analogue si l'on place la montre à 2 m. 10. — Mais ces mesures du temps de perceptibilité ne donnent pas le relèvement du seuil : H. a essayé, sans succès, de le calculer en s'appuyant sur les formules de G. E. Müller relatives aux cas vrais et faux. Finalement il a fait une autre série d'expériences en vue de mesurer directement les valeurs que prend le seuil d'excitation quand on emploie comme excitations inhibitrices les mêmes excitations électriques que précédemment. Le relèvement du seuil moyen est proportionnel à l'énergie électrique inhibitrice, c'est-à-dire que la loi antérieurement trouvée par H. pour les sensations de même espèce se vérifie aussi pour les sensations d'espèces différentes. — Une remarque finale sur les temps de perceptibilité met en relief la finesse avec laquelle ce genre de mesure décèle une fatigue même légère.

M. Lobsien. *Sur la connaissance des couleurs chez les écoliers.* — Expériences faites avec des fillettes de huit à quatorze ans. Dans une première série, on présente des cercles colorés (des couleurs de l'arc-en-ciel) sur fond blanc, et les enfants doivent écrire le nom de la couleur : on ne relève pas d'erreurs pour le rouge, on en relève peu pour le bleu, le jaune, le vert, et beaucoup pour l'orange (de 56 à 100 p. 100), le violet et l'indigo, et le nombre des erreurs diminue assez régulièrement à mesure que les enfants grandissent. — Dans une autre série d'expériences, on cherche quelles sont les couleurs, ou les assemblages de deux couleurs, que préfèrent les enfants. Les résultats sont bien irréguliers, et, notamment en ce qui concerne les assemblages de deux couleurs, il ne se montre pas de préférence nette.

C. A. Strong. *Corps et âme.* — S. défend le panpsychisme contre Stumpf et résume une partie de son livre récemment paru (*Why the Mind has a body*, New-York, 1903).

C. M. Giessler. *La conformité avec le goût comme forme spéciale du beau et ses relations avec le sens du goût.* — La forme du beau dont il s'agit ici est ce que l'on appelle le goût dans les choses artificielles qui ne sont pas proprement des œuvres d'art, mais qui sont embellies, idéalisées, par exemple dans les meubles, la décoration des appartements, les vêtements, etc.

G. Abelsdorff et H. Feilchenfeld. *Sur la dépendance de la réaction pupillaire à l'égard du lieu et de l'étendue de la surface rétinienne excitée.* — Expériences dont la conclusion est que, dans la vision monoculaire, l'œil étant adapté à la lumière, tout accroissement dans la grandeur de la surface éclairée entraîne un rétrécissement de la pupille : mais ce rétrécissement est beaucoup plus considérable si l'excitation lumineuse frappe seulement la partie centrale de la rétine et les parties voisines que si elle atteint les parties plus périphériques.

Si la vision est binoculaire, le rétrécissement de la pupille est plus considérable. Si l'œil est adapté à l'obscurité, les résultats sont les mêmes que pour l'œil adapté à la lumière quand les parties centrales de la rétine sont excitées en même temps que les parties latérales; mais, si les parties latérales sont seules excitées, l'action pupillomotrice est plus forte pour l'œil adapté à l'obscurité.

F. Bernstein. *Le phénomène du phare et la forme apparente du ciel.* — Nouvelles considérations sur la courbure du ciel, se rattachant à un fait observé par l'auteur au phare rotatif d'Helgoland. Si l'on regarde les rayons du phare de la haute mer, le faisceau lumineux paraît former une ligne courbe dans le ciel; si l'on est au pied du phare, il paraît former une ligne droite; enfin, on peut trouver une position (à 70 mètres du phare) où le faisceau semble former une ligne droite si l'on regarde le phare et une ligne courbe si on lui tourne le dos.

B. Groethuysen. *La sympathie* (*Mitgefühl*). — Il ne s'agit pas de la sympathie qui s'oppose à l'antipathie, mais de ce que l'on a coutume de définir comme le fait de partager les sentiments d'un autre être. Toutefois cette définition ne convient pas à G. : pendant que je suis triste ou content, mille autres le sont aussi, et cela ne veut pas dire que je sympathise avec eux : la communauté de l'état émotionnel n'est donc pas tout dans la sympathie. — G. expose et examine, d'une façon très minutieuse, les diverses théories sur la sympathie, qui se ramènent à quatre types : 1° la sympathie serait un état émotionnel semblable à celui avec lequel on sympathise (un *Gleichgefühl*) et proviendrait de l'association suivant les uns (Spencer, Bain etc.), de l'imitation suivant les autres (Bain, Sutherland, etc.); 2° elle serait la connaissance d'un état émotionnel existant dans la conscience d'un autre être (Stephen, Schubert-Soldern); 3° elle serait un *Gleichgefühl* accompagné d'un autre processus psychique, de nature intellectuelle pour les uns (un jugement par lequel on se met à la place d'un autre, un *Sich-Hereinversetzen*, A. Smith, Lipps, etc.), ou de nature affective pour d'autres (Ribot); 4° enfin elle serait un *Gleichgefühl* défini par son rapport à l'idée du bien ou du mal d'autrui (Von Ehrenfels, Meinong). Toute cette partie du travail, historique et critique, est intéressante et utile, non seulement parce qu'elle réunit beaucoup de renseignements, mais aussi parce qu'elle contribue à préciser des idées souvent vagues. Il en est de même d'un appendice consacré spécialement à la pitié. — La deuxième partie expose la théorie personnelle de l'auteur, et il faut y louer, outre le souci constant de précision, l'effort pour envisager le problème sous toutes ses faces. La sympathie est la tristesse, ou la joie, de ce qu'un autre a, a eu, ou aura, une émotion pénible, ou agréable. Cette définition convient aux deux espèces de la sympathie, celle qui consiste à éprouver un sentiment pénible (la pitié, *Mitleid*) et celle qui consiste à éprouver un sentiment agréable (*Mitfreude*). Notamment la pitié est exclusivement une émotion pénible : s'il s'y mêle du plaisir, par exemple en tant

qu'elle comporte une disposition charitable, ce plaisir ne se rapporte pas à l'objet de la sympathie. L'émotion sympathique n'est pas nécessairement semblable à l'émotion d'autrui, elle n'est pas nécessairement un *Gleichgefühl* : par exemple on peut sympathiser (c'est alors de la pitié) avec un homme qui éprouve une douleur physique, la faim, la soif, mais l'émotion sympatique n'est pas pour cela une douleur physique. L'émotion sympathique n'est semblable à l'émotion d'autrui que lorsque l'émotion d'autrui est de la tristesse ou de la joie, elle a seulement le même signe émotionnel, mais elle n'est en elle-même que tristesse ou joie. On parle quelquefois d'une pitié causée par la joie d'autrui, mais cette pitié ne se rapporte pas à la joie d'autrui. Si par exemple on a pitié d'un phtisique qui, à la dernière phase de sa maladie, se sent mieux, la pitié ne se rapporte pas à sa joie, mais à ce que sa joie est le signe d'une aggravation de son état, elle se rapporte donc à une souffrance future du malade. — La suite contient encore des idées intéressantes, notamment sur le mélange des émotions sympathiques avec d'autres émotions et avec des tendances, sur les premières manifestations de la sympathie chez l'enfant (discussion de Baldwin), sur l'évolution générale de la sympathie, et sur les différences individuelles que les hommes présentent au point de vue de la durée, de l'intensité et de la fréquence de la sympathie.

W. A. Nagel et K. L. Schaefer. *Sur le fonctionnement des cônes de la rétine dans l'œil adapté à l'obscurité.* — La sensibilité absolue de la rétine à la lumière, mesurée par le seuil d'excitation, s'accroît, par l'adaptation à l'obscurité, dans des proportions considérables, comme l'ont montré les expériences de Piper (*même revue*, t. XXXI et XXXII), mais cet accroissement concerne principalement les parties périphériques, et la question de l'influence de l'adaptation sur la sensibilité de la tache jaune reste ouverte. Comme la tache jaune ne contient pas de bâtonnets, la question est en même temps de savoir si le séjour dans l'obscurité modifie la sensibilité des cônes. Ces expériences sont délicates, en raison principalement de ce que, quand la lumière fixée par le centre de la rétine s'affaiblit, on tend à la fixer par les parties latérales de la rétine. Cependant, en donnant à la surface lumineuse un diamètre d'un degré seulement, l'observateur peut la fixer pendant un moment avec la tache jaune, et la détermination approximative du seuil devient possible grâce à un dispositif qui permet à l'observateur de diminuer rapidement la lumière : en moyenne, le seuil était alors abaissé au quart par suite du séjour dans la chambre noire consécutif à une bonne adaptation à la lumière. Dans d'autres expériences, les plus précises, où la mesure du seuil était faite pour la première fois une minute après l'adaptation à la lumière (rouge), le seuil s'abaissait régulièrement dans la suite au quart de cette première valeur. Comme résultat accessoire, il faut ajouter que des expériences comparatives ont montré que l'existence au milieu de ce petit champ visuel

d'un point de fixation ne produit pas de perturbation. Un abaissement analogue du seuil a été constaté avec des lumières vertes et bleues.

W. A. Nagel. *Quelques observations sur l'action de la pression et du courant galvanique sur l'œil adapté à la lumière.* — G. E. Müller a constaté (*même revue*, XIV) que la sensibilité de l'œil excité par un courant galvanique est indépendante de l'état d'adaptation. Au cours des expériences faites au laboratoire de l'Institut physiologique de Berlin sur le fonctionnement de l'œil adapté à l'obscurité, on a eu l'occasion de confirmer l'observation de Müller. Mais Nagel et ses élèves ont étudié aussi au même point de vue les phosphènes produits par la pression de l'œil. Il n'est pas possible ici de déterminer un seuil, mais N. produit un phosphène déterminé d'une façon régulière par une pression exercée au bord de l'orbite ; puis, l'un des yeux étant adapté à la lumière et l'autre à l'obscurité, il constate que le même phosphène produit dans ce dernier n'est pas relativement beaucoup plus vif que l'autre, mais il est partiellement d'une autre couleur, bleuâtre tandis que l'autre est jaunâtre. La pression ne fait pas varier le seuil pour l'œil adapté à l'obscurité.

G. Abelsdorff et W. A. Nagel. *Sur la perception du mouvement du sang dans les capillaires de la rétine.* — Quand on tourne le regard vers le ciel clair, on peut distinguer dans le champ visuel de petits corps brillants, pas très nombreux, qui se meuvent suivant des lignes tortueuses, puis disparaissent et sont remplacés par d'autres qui leur sont semblables. Ce phénomène est décrit d'une façon détaillée par les deux auteurs, qui en étudient les conditions de production et l'attribuent au mouvement des globules sanguins dans les capillaires des couches profondes de la rétine : les points brillants répondraient aux groupes de globules rouges, ou peut être aux vides qui les séparent.

Foucault.

Voprossy filosofii i psychologuii.

(Septembre 1905-février 1906).

Tout un numéro des *Voprossy* est consacré à S.-M. Troubetskoy, décédé en 1905 à l'âge de quarante-trois ans. Professeur de philosophie à l'Université de Moscou et recteur (pendant 27 jours) de cette même Université, co-rédacteur des *Voprossy* (il remplaça Grote), Troubetskoy joua pendant la dernière année de sa vie un rôle social considérable. Choisi comme porte-parole des démocrates constitutionnels, il adressa le 6 juin à l'empereur un discours qui eut un très grand retentissement.

Troubetskoy laisse une belle œuvre philosophique. Dans *La métaphysique des anciens Grecs*, dans *Le Logos*, il éclaire d'une lumière

nouvelle la philosophie grecque, « la culture hellénique chez les Juifs », leur « idéal messianique », la belle figure de Philon, qu'il considère comme un éclectique d'Alexandrie voulant concilier le judaïsme avec la philosophie grecque. Troubetskoy fait ressortir avec beaucoup de finesse la morale et le dualisme psychologique de Philon. Dans *Les fondements de l'idéalisme*, *Le déterminisme et la liberté morale*, *La foi en l'immortalité*, le regretté philosophe russe se montre spiritualiste éclairé et idéaliste convaincu. Le professeur Lopatine lui demanda un jour s'il croyait à l'immortalité individuelle. « Je ne dis pas que j'y crois, répondit Troubetskoy, mais je peux dire que je le sais. Je le sais comme je sais qu'il y a une Amérique, et cependant je n'y suis jamais allé. » Pour Troubetskoy la mort n'est pas un néant. C'est, au contraire, le grand lien de continuité qui relie l'être personnel à l'universel, lorsqu'une fois le *moi* est créé. C'est l'épanouissement éternel de l'homme « où il acquiert de plus en plus la conscience de l'immensité de son être ». A chaque évolution nouvelle dans les mondes subséquents, nous nous étendons au sein de l'infini. Troubetskoy semble vouloir revenir à ces problèmes dont la valeur négative est depuis longtemps établie par la science expérimentale.

Vladimir Soloviov. *Lettre à Léon Tolstoï*. — Le mysticisme de Soloviov s'affirme de plus en plus dans cette lettre posthume. « Depuis que je reconnais que l'histoire de l'Univers et de l'humanité a un sens, e n'ai plus aucun doute sur la résurrection du Christ. » S. Troubetskoy, dont nous venons de parler, fut ami intime de Soloviov.

N. Schapire. *Tchékhov*. — Deux articles. Le romancier Tchékhov est pour l'auteur de cette étude « un psychologue réaliste ». En effet, médecin, Tchékhov empruntait à la science médicale sa méthode d'investigation pour l'appliquer au roman. Tchékhov est surtout un romancier pathologiste, comme Dostoïevsky. Il est vrai que chez Dostoïevsky nous trouvons toutes les formes de névrose, d'épilepsie, d'obsession, de dégénérescence, de folie, tandis que Tchékhov décrit exclusivement la maladie de la volonté. Toutes les données aujourd'hui acquises à la science, Dostoïevsky les puisait dans sa propre maladie : l'épilepsie. Il conservait assez de lucidité pour s'étudier minutieusement et analyser les symptômes du mal dont il était atteint; ces observations, il les utilisait quand il avait à dépeindre dans ses romans, des personnages menacés ou atteints de ce mal. Tchékhov observait uniquement les Russes dont la volonté était atrophiée. Il y a parmi ses personnages des amyosténiques, sans force et sans énergie musculaire, fatigués par le moindre effort, des débiles, des faibles d'esprit, tous souffrent d'une déviation du caractère et de la volonté. Tchékhov voit cette misère morale non seulement chez les intellectuels russes, mais aussi chez les paysans. Il n'y a presque pas, chez Dostoïevsky et chez Tchékhov, de personnages sains d'esprit. Seulement l'œuvre de Dostoïevsky est une mine d'une inépuisable

richesse, tandis que la galerie de malades de Tchékhov est longue, mais uniforme. M. Schapire constate avec nous que — fait rare chez les grands écrivains russes, — l'œuvre de Tchékhov ne contient aucune conception générale de la vie, aucune tendance sociale. Nous trouvons chez Dostoïevsky ce qui n'existe pas chez Tchékhov : la vie, l'idée. Les personnages de Dostoïevsky nous émeuvent, ceux de Tchékhov nous laissent indifférents, bien que leur existence, grâce à l'analyse psychologique du romancier, produise sur nous une impression de profonde angoisse.

N. Vinogradov. *Leslie Stephen.* — L'auteur n'hésite pas à donner à Stephen, mort récemment, le nom de grand philosophe et de grand moraliste. Ses ouvrages : *The science of ethics, The history of english thought in 18th century, The english utilitarians*, mériteraient une place distinguée dans l'histoire de la philosophie anglaise. Stephen est, avant tout, disciple de Hume, de Bentham, de Mill, de Spencer, mais il cherche à élargir la théorie de l'utilitarisme. M. Vinogradov analyse particulièrement *The science of ethics.* L'éthique de Stephen diffère peu de celle de Bentham et surtout de celle de Maupertuis (*Essai sur la philosophie morale*). Le plaisir et la douleur sont les causes maîtresses de notre activité. L'estimation des moments heureux ou malheureux est le produit de l'intensité du plaisir ou de la peine par la durée. Le bien présente la somme de moments heureux, le mal, la somme de moments malheureux; le bonheur, la somme des biens qui reste après qu'on en a retranché tous les maux, le malheur, la somme des maux qui reste après qu'on en a retranché tous les biens. Le bonheur et le malheur dépendent de la compensation des biens et des maux. L'article de Vinogradov est incomplet, mais d'autant plus intéressant que le nom de Stephen est peu connu. M. Elie Halévy le mentionne à peine dans son très sérieux ouvrage sur la *Formation du radicalisme philosophique* (T. I, Bibliographie, p. 441). Cependant, Stephen est l'un de ceux qui ont le mieux compris Bentham. Son travail *The english utilitarians* contient la première étude sur Bentham.

L. Lossky. *L'empirisme mystique.*

E. Gopius. *L'école philosophique de Moscou dans ses rapports avec l'intellectualisme des philosophes du XVIIe siècle et le matérialisme économique de Karl Marx.* — A propos d'un livre de M. Nekrassov sur les fondateurs de l'école philosophique (?) de Moscou.

Ossip-Lourié.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CHEMINS DE FER DU NORD

Saison balnéaire et thermale

(De la veille des Rameaux au 31 Octobre)

BILLETS d'ALLER et RETOUR à prix réduits

PRIX au départ de PARIS (non compris le timbre de quittance)

De PARIS aux STATIONS CI-DESSOUS	BILLETS de SAISON de FAMILLE Valables pendant 33 jours (1) — PRIX pour 3 personnes			BILLETS de SAISON de FAMILLE — PRIX Pour chaque personne en plus			BILLETS hebdomadaires — PRIX (2) par personne			BILLETS d'excursion — PRIX (3) par personne	
	1re classe	2e classe	3e classe	1re classe	2e classe	3e classe	1re classe	2e classe	3e classe	2e classe	3e clas.
	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.
Ault-Onival (via Fouquières-Fressenneville)	137 40	95 40	62 70	24 20	17 20	11 40	29 »	23 30	16 »	11 40	7 45
Berk	149 40	101 40	66 30	25 60	17 45	11 45	31 »	24 15	17 »	11 15	7 35
Boulogne (ville)	170 70	115 20	75 »	28 45	19 20	12 50	34 »	25 70	18 90	11 10	7 30
Calais (ville)	198 30	133 80	87 30	33 05	22 30	14 55	37 90	29 »	21 85	12 35	8 10
Cayeux	137 55	93 60	61 20	24 »	16 45	10 80	29 30	23 05	15 95	11 »	7 25
Conchy-le-Temple (Fort-Mahon)	140 40	94 80	61 80	23 40	15 80	10 30	28 80	22 50	15 75	9 75	6 35
Dannes-Camiers	157 20	106 20	69 30	26 20	17 70	11 55	31 70	24 40	17 50	10 50	6 85
Dunkerque	204 90	138 30	90 30	34 15	23 05	15 05	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20
Enghien-les-Bains	»	»	»	»	»	»	2 »	1 45	» 95	»	»
Etaples	152 40	102 90	67 20	25 40	17 15	11 20	30 90	23 95	17 »	10 35	6 75
Eu (le Bourg d'Ault et Onival	120 90	81 60	53 10	20 15	13 60	8 85	25 40	20 10	13 70	8 85	5 75
Fort-Mahon-Plage	141 30	96 60	64 20	24 15	16 70	11 30	29 50	23 35	16 65	10 80	7 45
Ghyvelde (Bray-Dunes)	213 »	143 70	93 60	35 50	23 95	15 60	39 95	31 15	23 40	12 50	8 20
Gravelines (Petit-Fort-Philippe)	201 90	138 30	90 30	34 15	23 05	15 05	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20
Le Crotoy	131 25	89 10	58 20	22 60	15 40	10 10	27 90	21 95	15 15	10 25	6 75
Leffrinckouke-Malo-Terminus	209 10	141 »	92 10	34 85	23 50	15 35	39 40	30 55	23 05	12 50	8 20
Le Tréport-Mers	123 »	83 10	54 »	20 50	13 85	9 »	25 75	20 35	13 90	9 »	5 85
Loon-Plage	204 30	138 »	90 »	34 05	23 »	15 »	38 75	29 90	22 50	12 50	8 20
Marquise-Rinxent (Wissant)	182 10	123 »	80 10	30 35	20 50	13 35	35 60	26 80	20 05	11 75	7 70
Noyelles	126 90	85 80	55 80	21 15	14 30	9 30	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95
Paris-Plage	156 »	105 90	70 20	26 60	18 15	12 20	32 10	24 95	18 »	11 35	7 75
Pierrefonds	66 »	44 40	29 10	11 »	7 40	4 85	15 40	11 50	7 60	»	»
Quend-Fort-Mahon	137 70	93 »	60 60	22 95	15 50	10 10	28 30	22 15	15 45	9 60	6 25
Quend-Plage	140 70	96 »	63 60	23 95	16 50	11 10	29 30	23 15	16 45	10 60	7 25
Rang-du-Fliers-Verton (Plage Merlimont)	145 20	98 10	63 90	24 20	16 35	10 65	29 60	23 05	16 20	10 05	6 55
Rosendael (Plage de Malo-les-Bains)	207 60	140 10	91 50	34 60	23 35	15 25	39 20	30 35	22 90	12 50	8 20
Saint-Amand	159 90	108 »	70 50	26 65	18 »	11 75	32 20	24 65	17 75	»	»
Saint-Amand-Thermal	163 20	110 10	72 »	27 20	18 35	12 »	32 80	24 95	18 10	»	»
Saint-Valery-sur-Somme	131 10	88 50	57 60	21 85	14 75	9 60	27 15	21 35	14 75	9 30	6 05
Serqueux (Forges-les-Eaux)	98 70	66 60	43 50	16 45	11 10	7 25	21 50	16 70	11 25	»	»
Wimille-Wimereux	174 60	117 90	76 80	29 10	19 65	12 80	34 55	26 10	19 30	11 25	7 40
Zuydcoote-Nord-Plage	211 80	142 80	93 »	35 30	23 80	15 50	39 80	30 95	23 25	12 50	8 20

(1) Les billets de saison de famille sont nominatifs et collectifs, ils ne peuvent servir qu'aux personnes d'une même famille ainsi qu'aux personnes (précepteurs, serviteurs, etc.) attachées à la famille.

La validité peut être prolongée une ou plusieurs fois d'une période de 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 du prix total du billet.

Les titulaires d'un billet collectif sont tenus de voyager ensemble.

(2) Valables du vendredi au mardi ou de l'avant-veille au surlendemain des fêtes légales.

Des carnets comportant cinq billets d'aller et retour sont délivrés dans toutes les gares et stations du réseau à destination des stations balnéaires et thermales ci-dessus. — le voyageur qui prendra un carnet pourra utiliser les coupons dont il se compose à une date quelconque dans le délai de 33 jours, non compris le jour de distribution.

(3) Valables pendant une journée les dimanches et jours de fêtes légales dans les trains spécialement désignés.

Une réduction de 5 à 25 0/0 est faite selon le nombre des membres de la famille.

Note importante. — *Pour les heures de départ et d'arrivée, ainsi que pour les autres billets spéciaux de bains de mer, consulter les affiches*

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

725-06. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 5-06.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

TRENTE ET UNIÈME ANNÉE. N° 11 NOVEMBRE 1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

—

1906

L'IDÉE DE NÉANT

A côté des idées qui figurent explicitement dans les raisonnements des philosophes et qu'on a soumises à une analyse rigoureuse, il en est de latentes, dont on ne songe pas à approfondir la nature parce qu'on ne se rend pas compte de l'importance du rôle qu'elles jouent. De ce nombre est l'idée de néant. On ne s'occupe pas d'elle; et pourtant elle est le ressort caché, l'invisible moteur de toute discussion relative à l' « existence en général ».

Dès le premier éveil de la réflexion philosophique, c'est elle qui pousse en avant, droit sous le regard de la conscience, les problèmes angoissants, les questions qu'on ne peut fixer sans être pris de vertige. Je n'ai pas plutôt commencé à philosopher que je me demande pourquoi j'existe; et quand je me suis rendu compte de la solidarité qui me lie au reste de l'univers, la difficulté n'est que reculée, je veux savoir pourquoi l'univers existe; et si je rattache l'univers à un principe immanent ou transcendant qui le supporte ou qui le crée, ma pensée ne se repose dans ce principe que pour quelques instants; le même problème se pose, cette fois dans toute son ampleur et sa généralité : d'où vient, comment comprendre que quelque chose existe? Maintenant, si j'écarte ces questions pour aller à ce qui se dissimule derrière elles, voici ce que je trouve. L'existence m'apparaît comme une conquête sur le néant. Je me dis qu'il pourrait, qu'il devrait même ne rien y avoir, et je m'étonne alors qu'il y ait quelque chose. Ou bien je me représente toute réalité comme étendue sur le néant, ainsi que sur un tapis : le néant était d'abord, et l'être est venu par surcroît. Ou bien encore, si quelque chose a toujours existé, il faut que le néant lui ait toujours servi de substrat ou de réceptacle, et lui soit, par conséquent, éternellement antérieur. Un verre a beau être toujours plein, le liquide qui le remplit n'en comble pas moins un vide. De même, l'être a pu se trouver toujours là : le néant, qui est rempli et comme bouché par lui, ne lui en préexiste pas moins, sinon en fait, du moins en droit. Enfin je ne puis me défaire de l'idée que le plein est une broderie sur le canevas du vide, que l'être est super-

posé au néant, et que dans la représentation de « rien » il y a *moins* que dans celle de « quelque chose ». De là tout le mystère.

La même idée se retrouve, à l'état implicite cette fois, dans les spéculations des philosophes. Elle explique, croyons-nous, le dédain de la métaphysique moderne pour toute réalité qui prend place dans le *temps*. Il semble à cette philosophie, bon gré malgré, que quelque chose est nécessairement une conquête sur rien, et c'est pourquoi elle cherche à doter l'être véritable d'une force telle qu'il puisse vaincre le néant et se poser lui-même. Elle n'y réussit, évidemment, qu'à la condition d'attribuer au principe générateur de toutes choses une existence *logique*, et non pas psychologique ou physique. Car telle est la nature d'une existence purement logique qu'elle semble se suffire à elle-même, et se poser par le seul effet de la force immanente à la vérité. Si je me demande pourquoi des corps ou des esprits existent plutôt que rien, je ne trouve pas de réponse. Mais qu'un principe logique tel que A = A ait la vertu de se créer lui-même, triomphant du néant dans l'éternité, cela me semble naturel. L'apparition d'un cercle tracé à la craie sur un tableau est chose qui a besoin d'être expliquée : cette existence toute physique n'a pas, par elle-même, de quoi vaincre l'inexistence. Mais l' « essence logique » du cercle, c'est-à-dire la possibilité de le tracer selon une certaine loi, c'est-à-dire enfin sa définition, est chose qui me paraît éternelle ; elle n'a ni lieu ni date, car nulle part, à aucun moment, le tracé d'un cercle n'a commencé d'être concevable. Supposons donc au principe sur lequel toutes choses reposent et que toutes choses manifestent une existence de même nature que celle de la définition du cercle, ou que celle de l'axiome A = A : le mystère de l'existence s'évanouit, car l'être qui est au fond de tout se pose alors dans l'éternel comme se pose la logique même. Il est vrai qu'il nous en coûtera un assez gros sacrifice : si le principe de toutes choses existe à la manière d'un axiome logique ou d'une définition mathématique, les choses elles-mêmes devront sortir de ce principe comme les applications d'un axiome ou les conséquences d'une définition, et il n'y aura plus de place, ni dans les choses ni dans leur principe, pour la causalité efficace entendue au sens d'un libre choix. Telles sont précisément les conclusions d'une doctrine comme celle de Spinoza ou même de Leibniz par exemple, et telle en a été aussi la genèse.

Ces quelques mots d'introduction suffiront à montrer l'importance de la question que nous allons traiter. Si l'on pouvait établir que l'idée de néant, au sens où nous la prenons quand nous l'opposons à celle d'existence, est une pseudo-idée, les problèmes qu'on

soulève consciemment ou inconsciemment autour d'elle deviendraient des pseudo-problèmes; certaines difficultés, que la métaphysique traditionnelle se proposait de résoudre, s'évanouiraient comme des fantômes; le chemin serait frayé à une philosophie plus rapprochée de l'observation immédiate, et qui ne demanderait plus les mêmes sacrifices au sens commun.

Voyons donc à quoi l'on pense quand on parle du néant. Se représenter le néant consiste ou à l'imaginer ou à le concevoir. Examinons ce que peut être cette image ou cette idée. Commençons par l'image.

Je vais fermer les yeux, boucher mes oreilles, éteindre une à une les sensations qui m'arrivent du monde extérieur : voilà qui est fait, toutes mes perceptions s'évanouissent, l'univers matériel s'abîme pour moi dans le silence et dans la nuit. Je subsiste cependant, et ne puis m'empêcher de subsister. Je suis encore là, avec les sensations organiques qui m'arrivent de la périphérie et de l'intérieur de mon corps, avec les souvenirs que me laissent mes perceptions passées, avec l'impression même, bien positive et bien pleine, du vide que je viens de faire autour de moi. Comment supprimer tout cela? comment s'éliminer soi-même? Je puis, à la rigueur, écarter mes souvenirs et oublier jusqu'à mon passé immédiat; je conserve du moins la conscience que j'ai de mon présent réduit à sa plus extrême pauvreté, c'est-à-dire de l'état actuel de mon corps. Je vais essayer cependant d'en finir avec cette conscience elle-même. J'atténuerai de plus en plus les sensations que mon corps m'envoie : les voici tout près de s'éteindre; elles s'éteignent, elles disparaissent dans la nuit où se sont déjà perdues toutes choses. Mais non! à l'instant même où ma conscience s'éteint, une autre conscience s'allume; — ou plutôt elle s'était allumée déjà, elle avait surgi l'instant d'auparavant pour assister à la disparition de la première. Car la première ne pouvait disparaître que pour une autre et vis-à-vis d'une autre. Je ne me vois anéanti que si, par un acte positif, encore qu'involontaire et inconscient, je me suis déjà ressuscité moi-même. Ainsi j'ai beau faire, je perçois toujours quelque chose, soit du dehors soit du dedans. Quand je ne connais plus rien des objets extérieurs, c'est que je me réfugie dans la conscience que j'ai de moi-même; si j'abolis cet intérieur, son abolition même devient un objet pour un moi imaginaire qui, cette fois, perçoit comme un objet extérieur le moi qui disparaît. Extérieur ou intérieur, il y a donc toujours un objet que mon imagination se représente. Elle peut, il est vrai, aller de l'un

à l'autre, et, tour à tour, imaginer un néant de perception externe ou un néant de perception intérieure, — mais non pas les deux à la fois, car l'absence de l'un consiste, au fond, dans la présence exclusive de l'autre. Mais, de ce que deux néants relatifs sont imaginables tour à tour, on conclut à tort qu'ils sont imaginables ensemble : conclusion dont l'absurdité devrait sauter aux yeux, puisqu'on ne saurait imaginer un néant sans s'apercevoir, au moins confusément, qu'on l'imagine, c'est-à-dire qu'on agit, qu'on pense, et que quelque chose, par conséquent, subsiste encore.

L'image proprement dite d'une suppression de tout n'est donc jamais formée par la pensée. L'effort par lequel nous tendons à créer cette image aboutit simplement à nous faire osciller entre la vision d'une réalité extérieure et celle d'une réalité interne. Dans ce va-et-vient de notre esprit entre le dehors et le dedans, il y a un point, situé à égale distance des deux, où il nous semble que nous n'apercevons plus l'un et que nous n'apercevons pas encore l'autre : c'est là que se forme l'image du néant. En réalité, nous apercevons alors l'un et l'autre, étant arrivés au point où les deux termes sont mitoyens, et l'image du néant ainsi définie est une image pleine de choses, une image qui renferme à la fois celle du sujet et celle de l'objet, avec, en plus, un saut perpétuel de l'une à l'autre et le refus de jamais se poser définitivement sur l'une d'elles. Il est évident que ce n'est pas ce néant-là que nous pourrions opposer à l'être, et mettre avant lui ou au-dessous de lui, puisqu'il renferme déjà l'existence en général. Mais on nous dira que, si la représentation du néant intervient, visible ou latente, dans les raisonnements des philosophes, ce n'est pas sous forme d'image, mais d'idée. On nous accordera que nous n'imaginons pas une abolition de tout, mais on prétendra que nous pouvons la concevoir. On entend, disait Descartes, un polygone de mille côtés, quoiqu'on ne le voie pas en imagination : il suffit qu'on se représente clairement la possibilité de le construire. De même pour l'idée d'une abolition de toutes choses. Rien de plus simple, dira-t-on, que le procédé par lequel on en construit l'idée. Il n'est pas un seul objet de notre expérience, en effet, que nous ne puissions supposer aboli. Étendons cette abolition d'un premier objet à un second, puis à un troisième, et ainsi de suite aussi longtemps qu'on voudra : le néant n'est pas autre chose que la limite où tend l'opération. Et le néant ainsi défini est bien l'abolition de tout. — Voilà la thèse. Il suffit de la considérer sous cette forme pour apercevoir l'absurdité qu'elle recèle.

Une idée construite de toutes pièces par l'esprit n'est une idée,

en effet, que si les pièces sont capables de coexister ensemble : elle se réduirait à un simple mot, si les éléments qu'on rapproche pour la composer se chassaient les uns les autres au fur et à mesure qu'on les assemble. Quand j'ai défini le cercle, je me représente sans peine un cercle noir ou un cercle blanc, un cercle en carton, en fer ou en cuivre, un cercle transparent ou un cercle opaque, — mais non pas un cercle carré, parce que la loi de génération du cercle exclut la possibilité de limiter cette figure avec des lignes droites. Ainsi mon esprit peut se représenter abolie n'importe quelle chose existante, mais si l'abolition de n'importe quoi par l'esprit était une opération dont le mécanisme impliquât qu'elle s'effectue sur une partie du Tout et non pas sur le Tout lui-même, alors l'extension d'une telle opération à la totalité des choses pourrait devenir chose absurde, contradictoire avec elle-même, et l'idée d'une abolition de tout présenterait peut-être les mêmes caractères que celle d'un cercle carré : ce ne serait plus une idée, ce ne serait qu'un mot. Examinons donc de près le mécanisme de l'opération.

En fait, l'objet qu'on supprime est ou extérieur ou intérieur : c'est une chose ou c'est un état de conscience. Considérons le premier cas. J'abolis par la pensée un objet extérieur : à l'endroit où il était « il n'y a plus rien ». — Plus rien de cet objet, sans aucun doute, mais un autre objet a pris sa place : il n'y a pas de vide absolu dans la nature. Admettons pourtant que le vide absolu soit possible ; ce n'est pas à ce vide que je pense quand je dis que l'objet, une fois aboli, laisse sa place inoccupée, car il s'agit par hypothèse d'une *place*, c'est-à-dire d'un vide limité par des contours précis, c'est-à-dire d'une espèce de *chose*. Le vide dont je parle n'est donc, au fond, que l'absence de tel objet déterminé, lequel était ici d'abord, se trouve maintenant ailleurs et, en tant qu'il n'est plus à son ancien lieu, laisse derrière lui, pour ainsi dire, le vide de lui-même. Un être qui ne serait pas doué de mémoire ou de prévision ne prononcerait jamais ici les mots de « vide » ou de « néant » ; il exprimerait simplement ce qui est et ce qu'il perçoit ; or, ce qui est et ce qu'on perçoit, c'est la *présence* d'une chose ou d'une autre, jamais l'*absence* de quoi que ce soit. Il n'y a d'absence que pour un être capable de souvenir et d'attente. Il se souvenait d'un objet et s'attendait peut-être à le rencontrer : il en trouve un autre, et il exprime la déception de son attente, née elle-même du souvenir, en disant qu'il ne trouve plus rien, qu'il se heurte au néant. Même s'il ne s'attendait pas à rencontrer l'objet, c'est une attente possible de cet objet, c'est encore la déception de son

attente éventuelle, qu'il traduit en disant que l'objet n'est plus où il était. Ce qu'il perçoit réellement, ce qu'il réussira à penser effectivement, c'est la présence de l'ancien objet à une nouvelle place ou celle d'un nouvel objet à l'ancienne : le reste, tout ce qui s'exprime négativement par des mots tels que le néant ou le vide, n'est pas tant pensée qu'affection, ou, pour parler plus exactement, coloration affective de la pensée. L'idée d'abolition ou de néant partiel se forme donc ici au cours de la substitution d'une chose à une autre, dès que cette substitution est pensée par un esprit qui préférerait maintenir l'ancienne chose à la place de la nouvelle ou qui conçoit tout au moins cette préférence comme possible. Elle implique du côté subjectif une préférence, du côté objectif une substitution, et n'est point autre chose qu'une combinaison, ou plutôt une interférence, entre ce sentiment de préférence et cette idée de substitution.

Tel est le mécanisme de l'opération par laquelle notre esprit abolit un objet et arrive à se représenter, dans le monde extérieur, un néant partiel. Voyons maintenant comment il se le représente à l'intérieur de lui-même. Ce que nous constatons en nous, ce sont encore des phénomènes qui se produisent, et non pas, évidemment, des phénomènes qui ne se produisent pas. J'éprouve une sensation ou une émotion, je conçois une idée, je prends une résolution : ma conscience perçoit ces faits qui sont autant de *présences*, et il n'y a pas de moment où des faits de ce genre ne me soient présents. Je puis sans doute interrompre, par la pensée, le cours de ma vie intérieure, supposer que je dors sans rêve ou que j'ai cessé d'exister; mais, à l'instant même où je fais cette supposition, je me conçois, je m'imagine veillant sur mon sommeil ou survivant à mon anéantissement, et je ne renonce à me percevoir du dedans que pour me réfugier dans la perception extérieure de moi-même.

C'est dire qu'ici encore le plein succède toujours au plein, et qu'une intelligence qui ne serait qu'intelligence, qui n'aurait ni regret ni désir, qui réglerait son mouvement sur le mouvement de son objet, ne concevrait même pas une absence ou un vide. La conception d'un vide naît ici quand la conscience, retardant sur elle-même, reste attachée au souvenir d'un état ancien alors qu'un autre état est déjà présent. Elle n'est qu'une comparaison entre ce qui est et ce qui pourrait ou devrait être, entre du plein et du plein. En un mot, qu'il s'agisse d'un vide de matière ou d'un vide de conscience, *la représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs : l'idée,*

distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret.

Il suit de cette double analyse que l'idée du néant absolu, entendu au sens d'une abolition de tout, est une idée destructive d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot. Si supprimer une chose consiste à la remplacer par une autre, si penser l'absence d'une chose n'est possible que par la représentation plus ou moins explicite de la présence de quelque autre chose, enfin si abolition signifie d'abord substitution, l'idée d'une « abolition de tout » est aussi absurde que celle d'un cercle carré. L'absurdité ne saute pas aux yeux, parce qu'il n'existe pas d'objet particulier qu'on ne puisse supposer aboli : alors, de ce qu'il n'est pas interdit de supprimer par la pensée chaque chose tour à tour, on conclut qu'il est possible de les supposer supprimées toutes ensemble. On ne voit pas que supprimer chaque chose tour à tour consiste précisément à la remplacer au fur et à mesure par une autre, et que, dès lors, la suppression de tout absolument implique une véritable contradiction dans les termes, puisque cette opération consisterait à détruire la condition même qui lui permet de s'effectuer.

Mais l'illusion est tenace. De ce que supprimer une chose consiste *en fait* à lui en substituer une autre, on ne conclura pas, on ne voudra pas conclure que l'abolition d'une chose *par la pensée* implique la substitution, par la pensée, d'une nouvelle chose à l'ancienne. On nous accordera qu'une chose est toujours remplacée par une autre chose, et même que notre esprit ne peut penser la disparition d'un objet extérieur ou intérieur sans se représenter — sous une forme indéterminée et confuse, il est vrai, — qu'un autre objet s'y substitue. Mais on ajoutera que la représentation d'une disparition est celle d'un phénomène qui se produit dans l'espace ou tout au moins dans le temps, qu'elle implique encore, par conséquent, l'évocation d'une image, et qu'il s'agirait précisément ici de s'affranchir de l'imagination pour faire appel à l'entendement pur. Ne parlons donc plus, nous dira-t-on, de disparition ou d'abolition; ce sont là des opérations physiques. Ne nous représentons plus que l'objet A soit aboli ou absent. Disons simplement que nous le pensons « inexistant ». L'abolir est agir sur lui dans le temps et peut-être aussi dans l'espace; c'est accepter, par conséquent, les conditions de l'existence spatiale et temporelle, accepter la solidarité qui lie un objet à tous les autres et l'empêche de disparaître sans être remplacé immédiatement. Mais nous pouvons nous affranchir de ces conditions : il suffit que, par un effort d'abstraction, nous évoquions la représentation de l'objet A tout seul,

que nous convenions d'abord de le considérer comme existant, et qu'ensuite, par un trait de plume intellectuel, nous biffions cette clause. L'objet sera alors, de par notre décret, inexistant.

Soit. Biffons purement et simplement la clause. Il ne faut pas croire que notre trait de plume se suffise à lui-même et qu'il soit, lui, isolable du reste des choses. On va voir qu'il ramène avec lui, bon gré mal gré, tout ce dont nous prétendions nous abstraire. Comparons en effet entre elles les deux idées de l'objet A supposé réel et du même objet supposé « inexistant ».

L'idée de l'objet A supposé existant n'est que la représentation pure et simple de l'objet A, car on ne peut pas se représenter un objet sans lui attribuer, par là même, une certaine réalité. Entre penser un objet et le penser existant, il n'y a absolument aucune différence : Kant a mis ce point en pleine lumière dans sa critique de l'argument ontologique. Dès lors, qu'est-ce que penser l'objet A inexistant? Se le représenter inexistant ne peut pas consister à retirer de l'idée de l'objet A l'idée de l'attribut « existence », puisque, encore une fois, la représentation de l'existence de l'objet est inséparable de la représentation de l'objet et ne fait même qu'un avec elle. Se représenter l'objet A inexistant ne peut donc consister qu'à *ajouter* quelque chose à l'idée de cet objet : on y ajoute, en effet, l'idée d'une *exclusion* de cet objet particulier par la réalité actuelle en général. Penser l'objet A inexistant, c'est penser l'objet d'abord, et par conséquent le penser existant; c'est ensuite penser qu'une autre réalité, avec laquelle il est incompatible, le supplante. Seulement, il est inutile que nous nous représentions explicitement cette dernière réalité; nous n'avons pas à nous occuper de ce qu'elle est; il nous suffit de savoir qu'elle chasse l'objet A, lequel est seul à nous intéresser. C'est pourquoi nous pensons à l'expulsion plutôt qu'à la cause qui expulse. Mais cette cause n'en est pas moins présente à l'esprit; elle y est à l'état implicite, ce qui expulse étant inséparable de l'expulsion comme la main qui pousse la plume est inséparable du trait de plume qui biffe. L'acte par lequel on déclare un objet irréel pose donc l'existence du réel en général. En d'autres termes, se représenter un objet comme irréel ne peut pas consister à le priver de toute espèce d'existence, puisque la représentation d'un objet est nécessairement celle de cet objet existant. Un pareil acte consiste simplement à déclarer que l'existence attachée par notre esprit à l'objet, et inséparable de sa représentation, est une existence toute idéale, celle d'un simple possible. Mais idéalité d'un objet, simple possibilité d'un objet n'ont de sens que par rapport à une réalité qui chasse dans

la région de l'idéal ou du simple possible cet objet incompatible avec elle. Supposez abolie l'existence plus forte et plus substantielle, c'est l'existence atténuée et plus faible du simple possible qui va devenir la réalité même, et vous ne vous représenterez plus alors l'objet comme inexistant. En d'autres termes, et si paradoxale que notre assertion puisse paraître, *il y a* plus, *et non pas* moins, *dans l'idée d'un objet conçu comme « n'existant pas » que dans l'idée de ce même objet conçu comme « existant », car l'idée de l'objet « n'existant pas » est nécessairement l'idée de l'objet « existant », avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc.*

Mais on prétendra que notre représentation de l'inexistant n'est pas encore assez dégagée de tout élément imaginatif, pas assez négative. « Peu importe, nous dira-t-on, que l'irréalité d'une chose consiste dans son expulsion par d'autres. Nous n'en voulons rien savoir. Ne sommes-nous pas libres de diriger notre attention où il nous plaît et comme il nous plaît? Eh bien, après avoir évoqué la représentation d'un objet et l'avoir supposé par là même, si vous voulez, existant, nous accolerons simplement à notre affirmation un « non », et cela suffira pour que nous pensions l'objet inexistant. C'est là une opération purement intellectuelle, indépendante de ce qui se passe en dehors de l'esprit. Pensons donc n'importe quoi ou pensons tout, puis mettons en marge de notre pensée le « non » qui prescrit le rejet de ce qu'elle contient : nous abolissons idéalement toutes choses par le seul fait d'en décréter l'abolition» . — Au fond, c'est bien de ce prétendu pouvoir inhérent à la négation que viennent ici toutes les difficultés et toutes les erreurs. On se représente la négation comme exactement symétrique de l'affirmation. On s'imagine que la négation, comme l'affirmation, se suffit à elle-même. Dès lors la négation aurait, comme l'affirmation, la puissance de créer des idées, avec cette seule différence que ce seraient des idées négatives. En affirmant une chose, puis une autre chose, et ainsi de suite indéfiniment, je forme l'idée de Tout : de même, en niant une chose, puis les autres choses, enfin en niant Tout, on arriverait à l'idée de Rien. Mais c'est justement cette assimilation qui nous paraît arbitraire. On ne voit pas que, si l'affirmation est un acte complet de l'esprit, qui peut aboutir à constituer une idée, la négation n'est jamais que la moitié d'un acte intellectuel dont on sous-entend ou plutôt dont on remet à un avenir indéterminé l'autre moitié. On ne voit pas non plus que, si l'affirmation est un acte de l'intelligence pure, il entre dans la négation un élément extra-intellectuel, et que c'est précisément à l'intrusion

d'un élément étranger que la négation doit son caractère spécifique.

Pour commencer par le second point, remarquons que nier consiste toujours à écarter une affirmation possible[1]. La négation n'est qu'une attitude prise par l'esprit vis-à-vis d'une affirmation éventuelle. Quand je dis : « cette table est noire », c'est bien de la table que je parle : je l'ai vue noire, et mon jugement traduit ce que j'ai vu. Mais si je dis : « cette table n'est pas blanche », je n'exprime sûrement pas quelque chose que j'aie perçu, car j'ai vu du noir, et non pas une absence de blanc. Ce n'est donc pas, au fond, sur la table elle-même que je porte ce jugement, mais plutôt sur le jugement qui la déclarerait blanche. Je juge un jugement, et non pas la table. La proposition « cette table n'est pas blanche » implique que vous pourriez la croire blanche, que vous la croyiez telle ou que j'allais la croire telle : je vous préviens, ou je m'avertis moi-même, que ce jugement est à remplacer par un autre (que je laisse, il est vrai, indéterminé). Ainsi, tandis que l'affirmation porte directement sur la chose, la négation ne vise la chose qu'indirectement, à travers une affirmation interposée. Une proposition affirmative traduit un jugement porté sur un objet; une proposition négative traduit un jugement porté sur un jugement. *La négation diffère donc de l'affirmation proprement dite en ce qu'elle est une affirmation du second degré : elle affirme quelque chose d'une affirmation qui, elle, affirme quelque chose d'un objet.*

Mais il suit tout d'abord de là que la négation n'est pas le fait d'une pure intelligence, je veux dire d'une intelligence détachée de tout mobile, placée en face des objets et ne voulant avoir affaire qu'à eux. Dès qu'on nie, on fait la leçon aux autres ou on se la fait à soi-même. On prend à partie un interlocuteur, réel ou possible, qui se trompe et qu'on met sur ses gardes. Il affirmait quelque chose : on le prévient qu'il devra affirmer autre chose (sans spécifier toutefois l'affirmation qu'il faudrait substituer à la première). Il n'y a plus simplement alors une personne et un objet en présence l'un de l'autre; il y a, en face de l'objet, une personne parlant à une personne, la combattant et l'aidant tout à la fois; il y a un commencement de société. La négation vise quelqu'un, et non pas seulement, comme la pure opération intellectuelle, quelque chose. Elle est d'essence pédagogique et sociale. Elle redresse ou plutôt avertit, la personne avertie et redressée pouvant d'ailleurs

1. Kant, *Critique de la raison pure*, 2e éd., page 737 : « Au point de vue du contenu de notre connaissance en général, les propositions négatives ont pour fonction propre simplement d'empêcher l'erreur ». Cf. Sigwart, *Logik*, 2e éd., vol. I, p. 150 et suiv.

être, par une espèce de dédoublement, celle même qui parle.

Voilà pour le second point. Arrivons au premier. Nous disions que la négation n'est jamais que la moitié d'un acte intellectuel dont on laisse l'autre moitié indéterminée. Si j'énonce la proposition négative « cette table n'est pas blanche », j'entends par là que vous devez substituer à votre jugement « la table est blanche » un autre jugement. Je vous donne un avertissement, et l'avertissement porte sur la nécessité d'une substitution. Quant à ce que vous devez substituer à votre affirmation, je ne vous en dis rien, il est vrai. Ce peut être parce que j'ignore la couleur de la table, mais c'est aussi bien, c'est même bien plutôt parce que la couleur blanche est la seule qui nous intéresse pour le moment, et que dès lors j'ai simplement à vous annoncer qu'une autre couleur devra être substituée au blanc, sans avoir à vous dire laquelle. Un jugement négatif est donc bien un jugement indiquant qu'il y a lieu de substituer à un jugement affirmatif un autre jugement affirmatif, la nature de ce second jugement n'étant d'ailleurs pas spécifiée, quelquefois parce qu'on l'ignore, plus souvent parce qu'elle n'offre pas d'intérêt actuel, l'attention se portant exclusivement sur la matière du premier.

Ainsi, toutes les fois que j'accole un « non » à une affirmation, toutes les fois que je nie, j'accomplis deux actes bien déterminés : 1° je m'intéresse à ce qu'affirme un de mes semblables, ou à ce qu'il allait dire, ou à ce qu'aurait pu dire un autre moi que je préviens; 2° j'annonce qu'une seconde affirmation, dont je ne spécifie pas le contenu, devra être substituée à celle que je trouve devant moi. Mais ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux actes on ne trouve autre chose que de l'affirmation. Le caractère *sui generis* de la négation vient de la superposition du premier au second. C'est donc en vain qu'on attribuerait à la négation le pouvoir de créer des idées *sui generis*, symétriques de celles que crée l'affirmation et dirigées en sens contraire. Aucune idée ne sortira d'elle, car elle n'a pas d'autre contenu que celui du jugement affirmatif qu'elle juge.

Plus précisément, considérons un jugement existentiel et non plus un jugement attributif. Si je dis : « l'objet A n'existe pas », j'entends par là, d'abord, qu'on pourrait croire que l'objet A existe : comment d'ailleurs penser l'objet A sans le penser existant, et quelle différence peut-il y avoir, encore une fois, entre l'idée de l'objet A existant et l'idée pure et simple de l'objet A? Donc, par cela seul que je dis « l'objet A », je lui attribue une espèce d'existence, fut-ce celle d'un simple possible, c'est-à-dire

d'une pure idée. Et par conséquent dans le jugement « l'objet A n'est pas » il y a d'abord une affirmation telle que : « l'objet A a été », ou : « l'objet A sera », ou plus généralement : « l'objet A existe au moins comme simple possible ». Maintenant, quand j'ajoute les deux mots « n'est pas », que puis-je entendre par là sinon que, si l'on va plus loin, si l'on érige l'objet possible en objet réel, on se trompe, et que le possible dont je parle est exclu de la réalité actuelle comme incompatible avec elle? Les jugements qui posent la non-existence d'une chose sont donc des jugements qui formulent un contraste entre le possible et l'actuel (c'est-à-dire entre deux espèces d'*existence*, l'une pensée et l'autre constatée) dans des cas où une personne, réelle ou imaginaire, croyait à tort qu'un certain possible était réalisé. A la place de ce possible il y a une réalité qui en diffère et qui le chasse : le jugement négatif exprime ce contraste, mais il l'exprime sous une forme volontairement incomplète, parce qu'il s'adresse à une personne qui, par hypothèse, s'intéresse exclusivement au possible indiqué et ne s'inquiétera pas de savoir par quel genre de réalité le possible est remplacé. L'expression de la substitution est donc obligée de se tronquer. Au lieu d'affirmer qu'un second terme s'est substitué au premier, on maintiendra sur le premier, et sur le premier seul, l'attention qui se dirigeait sur lui d'abord. Et, sans sortir du premier, on affirmera implicitement qu'un second terme le remplace en disant que le premier « n'est pas ». On jugera ainsi un jugement, au lieu de juger une chose. On avertira les autres ou l'on s'avertira soi-même d'une erreur possible, au lieu d'apporter une information positive. Supprimez toute intention de ce genre, rendez à la connaissance son caractère exclusivement scientifique, supposez, en d'autres termes, que la réalité vienne s'inscrire d'elle-même sur un esprit qui ne se soucie que des choses et ne s'intéresse pas aux personnes : on affirmera que telle ou telle chose est, on n'affirmera jamais qu'une chose n'est pas.

D'où vient donc qu'on s'obstine à mettre l'affirmation et la négation sur la même ligne et à les doter d'une égale objectivité? D'où vient qu'on a tant de peine à reconnaître ce que la négation a de subjectif, d'artificiellement tronqué, de relatif à l'esprit humain et surtout à la vie sociale? La raison en est sans doute que négation et affirmation s'expriment l'une et l'autre par des propositions, et que toute proposition, étant formée de *mots* qui symbolisent des *concepts*, est chose relative à la vie sociale et à l'intelligence humaine. Que je dise « le sol est humide » ou « le sol n'est pas humide », dans les deux cas les termes « sol » et « humide » sont

des concepts plus ou moins artificiellement créés par l'esprit de l'homme, je veux dire extraits par sa libre initiative de la continuité de l'expérience. Dans les deux cas ces concepts sont représentés par les mêmes mots conventionnels. Dans les deux cas on peut même dire, à la rigueur, que la proposition vise une fin sociale et pédagogique, puisque la première propagerait une vérité comme la seconde préviendrait une erreur. Si l'on se place à ce point de vue, qui est celui de la logique formelle, affirmer et nier sont bien en effet deux actes exactement symétriques l'un de l'autre, dont le premier établit un rapport de convenance et le second un rapport de disconvenance entre un sujet et un attribut. — Mais comment ne pas voir que la symétrie est tout extérieure et la ressemblance superficielle? Supposez aboli le langage, dissoute la société, atrophiée chez l'homme toute initiative intellectuelle, toute faculté de se dédoubler et de se juger lui-même : l'humidité du sol n'en subsistera pas moins, capable de s'inscrire automatiquement dans la sensation et d'envoyer une vague représentation à l'intelligence hébétée. L'intelligence affirmera donc encore, implicitement. Et par conséquent ni les concepts distincts, ni les mots, ni le désir de répandre la vérité autour de soi, ni celui de s'améliorer soi-même, n'étaient de l'essence même de l'affirmation. Mais cette intelligence passive, qui emboîte machinalement le pas de l'expérience, qui n'avance ni ne retarde sur le cours du réel, n'aura aucune velléité de nier. Elle ne saurait recevoir une empreinte de négation, car, encore une fois, ce qui existe peut venir s'enregistrer, mais l'inexistence de l'inexistant ne s'enregistre pas. Pour qu'une pareille intelligence arrive à nier, il faudra qu'elle se réveille de sa torpeur, qu'elle formule la déception d'une attente réelle ou possible, qu'elle corrige une erreur actuelle ou éventuelle, enfin qu'elle se propose de faire la leçon aux autres ou à elle-même.

On aura plus de peine à s'en apercevoir sur l'exemple que nous avons choisi, mais l'exemple n'en sera que plus instructif et l'argument plus probant. Si l'humidité est capable de venir s'enregistrer automatiquement, il en est de même, dira-t-on, de la non-humidité, car le sec peut, aussi bien que l'humide, donner des impressions à la sensibilité qui les transmettra comme des représentations plus ou moins distinctes à l'intelligence. En ce sens, la négation de l'humidité serait chose aussi objective, aussi purement intellectuelle, aussi détachée de toute intention pédagogique que l'affirmation. — Mais qu'on y regarde de près : on verra que la proposition négative « le sol n'est pas humide » et la proposition affirmative « le sol est sec » ont des contenus tout différents. La seconde implique que

l'on connaît le sec, qu'on a éprouvé les sensations spécifiques, tactiles ou visuelles par exemple, qui sont à la base de cette représentation. La première n'exige rien de semblable : elle pourrait aussi bien être formulée par un poisson intelligent, qui n'aurait jamais perçu que de l'humide. Il faudrait, il est vrai, que ce poisson se fût élevé jusqu'à la distinction du réel et du possible, et qu'il se souciât d'aller au-devant de l'erreur de ses congénères, lesquels considèrent sans doute comme seule possible l'humidité où ils vivent effectivement. Tenez-vous en strictement aux termes de la proposition « le sol n'est pas humide », vous trouverez qu'elle signifie deux choses : 1° qu'on pourrait croire que le sol est humide, 2° que l'humidité est remplacée en fait par une certaine qualité *x*. Cette qualité, on la laisse dans l'indétermination, soit qu'on n'en ait pas la connaissance positive, soit qu'elle n'ait aucun intérêt actuel pour la personne à laquelle la négation s'adresse. Nier consiste donc bien toujours à présenter sous une forme tronquée un système de deux affirmations, l'une déterminée qui porte sur un certain possible, l'autre indéterminée, se rapportant à la réalité inconnue ou indifférente qui supplante cette possibilité : la seconde affirmation est virtuellement contenue dans le jugement que nous portons sur la première, jugement qui est la négation même. Et ce qui donne à la négation son caractère subjectif, c'est précisément que, dans la constatation d'un remplacement, elle ne tient compte que du remplacé et ne s'occupe pas du remplaçant. Le remplacé n'existe que comme conception de l'esprit. Il faut, pour continuer à le voir et par conséquent pour en parler, remonter le courant de la réalité, qui coule du passé au présent, d'arrière en avant. C'est ce qu'on fait quand on nie. On constate le changement, ou plus généralement la substitution, comme verrait le trajet de la voiture un voyageur qui regarderait en arrière et ne voudrait connaître à chaque instant que le point où il a cessé d'être : il ne déterminerait jamais sa position actuelle que par rapport à celle qu'il vient de quitter, au lieu de l'exprimer en fonction d'elle-même.

En résumé, pour une intelligence qui suivrait purement et simplement le fil de l'expérience, il n'y aurait pas de vide, pas de néant, même relatif ou partiel, pas de négation possible. Une pareille intelligence verrait des faits succéder à des faits, des états à des états, des choses à des choses. Ce qu'elle noterait continuellement, ce sont des choses qui existent, des états qui apparaissent, des faits qui se produisent. Elle vivrait dans l'actuel et, si elle était capable de juger, elle n'affirmerait jamais que l'existence du présent.

Dotons cette intelligence de mémoire et surtout du désir de s'appesantir sur le passé. Donnons-lui la faculté de dissocier et de distinguer. Elle ne notera plus seulement l'état actuel de la réalité qui passe. Elle se représentera le passage comme un changement, par conséquent comme un contraste entre ce qui a été et ce qui est. Et comme il n'y a pas de différence essentielle entre un passé qu'on se remémore et un passé qu'on imagine, elle aura vite fait de s'élever à la représentation du possible en général.

Elle s'aiguillera ainsi sur la voie de la négation. Et surtout elle sera sur le point de se représenter une disparition. Elle n'y arrivera pourtant pas encore. Pour se représenter qu'une chose a disparu, il ne suffit pas d'apercevoir un contraste entre le passé et le présent; il faut encore tourner le dos au présent, s'appesantir sur le passé, et penser le contraste du passé avec le présent en termes de passé seulement, sans y faire figurer explicitement le présent.

L'idée d'abolition n'est donc pas une pure idée; elle implique qu'on regrette le passé ou qu'on le conçoit regrettable, qu'on a quelque raison de s'y attarder. Elle naît lorsque le phénomène de la substitution est coupé en deux par un esprit qui n'en considère que la première moitié parce qu'il ne s'intéresse qu'à elle. Supprimez tout intérêt, toute affection : il ne reste plus que la réalité qui coule, et la connaissance indéfiniment renouvelée qu'elle imprime en nous de son état présent.

De l'abolition à la négation, qui est une opération plus générale, il n'y a maintenant qu'un pas. Il suffit qu'on se représente le contraste de ce qui est, non seulement avec ce qui a été, mais encore avec tout ce qui aurait pu être. Et il faut qu'on exprime ce contraste en fonction de ce qui aurait pu être et non pas de ce qui est, qu'on affirme l'existence de l'actuel en ne regardant que le simple possible. La formule qu'on obtient ainsi n'exprime plus simplement une déception de l'individu; elle est faite pour corriger ou prévenir une erreur, qu'on suppose plutôt être l'erreur d'autrui. En ce sens, la négation a un caractère pédagogique et social.

Maintenant, une fois la négation formulée, elle présente un aspect exactement symétrique de celui de l'affirmation. Il nous semble alors que, si celle-ci affirmait une réalité objective, celle-là doit affirmer une non-réalité également objective et, pour ainsi dire, également réelle. En quoi nous avons à la fois tort et raison : tort, puisque la négation ne saurait s'objectiver dans ce qu'elle a de négatif; raison cependant, en ce que la négation d'une chose implique l'affirmation latente de son remplacement par une autre chose, qu'on laisse de côté systématiquement. Mais la forme néga-

tive de la négation bénéficie de l'affirmation qui est au fond d'elle : chevauchant sur le corps de réalité positive auquel il est attaché, ce fantôme s'objective. Ainsi se forme l'idée de vide ou de néant partiel, une chose se trouvant remplacée non plus par une autre chose, mais par un vide qu'elle laisse, c'est-à-dire par la négation d'elle-même. Comme d'ailleurs cette opération se pratique sur n'importe quelle chose, nous la supposons s'effectuant sur chaque chose tour à tour, et finalement effectuée sur toutes choses en bloc. Nous obtenons ainsi l'idée du « néant absolu ». Que si maintenant nous analysons cette idée de Rien, nous trouvons qu'elle est, au fond, l'idée de Tout, avec, en plus, un mouvement de l'esprit qui saute indéfiniment d'une chose à une autre, refuse de se tenir en place, et concentre toute son attention sur ce refus en ne déterminant jamais sa position actuelle que par rapport à celle qu'il vient de quitter. C'est donc une représentation éminemment compréhensive et pleine, aussi pleine et compréhensive que l'idée de Tout, avec laquelle elle a la plus étroite parenté.

Comment opposer alors l'idée de Rien à celle de Tout? Ne voit-on pas que c'est opposer du plein à du plein, et que la question de savoir « pourquoi quelque chose existe » est par conséquent une question dépourvue de sens, un pseudo-problème soulevé autour d'une pseudo-idée? Il faut pourtant que nous disions pourquoi ce fantôme de problème hante l'esprit avec une telle obstination. En vain nous montrons que, dans la représentation d'une « abolition du réel », il n'y a que l'image de toutes réalités se chassant les unes les autres, indéfiniment, en cercle. En vain nous ajoutons que l'idée d'inexistence n'est que celle de l'expulsion d'une existence impondérable, ou existence « simplement possible », par une existence plus substantielle, qui serait la vraie réalité. En vain nous trouvons dans la forme *sui generis* de la négation quelque chose d'extra-intellectuel, la négation étant *le jugement d'un jugement*, un avertissement donné à autrui ou à soi-même, de sorte qu'il serait absurde de lui attribuer le pouvoir de créer des représentations d'un nouveau genre, des idées sans contenu. Toujours la conviction persiste qu'avant les choses, ou tout au moins sous les choses, il y a le néant. Si l'on cherche la raison de ce fait, on la trouvera précisément, croyons-nous, dans l'élément affectif, social et, pour tout dire, pratique, qui donne sa forme spécifique à la négation. Nous avons essayé de montrer, dans des travaux antérieurs, comment les plus grosses difficultés philosophiques naissent de ce que les formes de l'action humaine s'égarent, en quelque sorte, dans le domaine de la spéculation. Nous sommes

faits pour agir autant et plus que pour penser; — ou plutôt, quand nous suivons le mouvement de notre nature, c'est pour agir que nous pensons. Il ne faut donc pas s'étonner que les habitudes de l'action déteignent sur celles de la représentation, et que notre esprit aperçoive toujours les choses dans l'ordre même où nous avons coutume de nous les figurer quand nous nous proposons d'agir sur elles. Or il est incontestable que toute action humaine a son point de départ dans une dissatisfaction et, par là même, dans un sentiment d'absence. On n'agirait pas si l'on ne se proposait un but, et l'on ne recherche une chose que parce qu'on en ressent la privation. Notre action procède ainsi de « rien » à « quelque chose », et elle a pour essence même de broder « quelque chose » sur le canevas du « rien ». A vrai dire, le rien dont il est question ici n'est pas tant l'absence d'une chose que celle d'une utilité. Si je mène un visiteur dans une chambre que je n'ai pas encore garnie de meubles, je l'avertis qu' « il n'y a rien ». Je sais pourtant que la chambre est pleine d'air, mais comme ce n'est pas sur de l'air qu'on peut s'asseoir, la chambre ne contient véritablement rien de ce qui, en ce moment, pour le visiteur et pour moi-même, compte pour quelque chose. D'une manière générale, le travail humain consiste à créer de l'utilité, et, tant que le travail n'est pas fait, il n'y a « rien », — rien de ce qu'on voulait obtenir. Notre vie se passe ainsi à combler des vides, que notre intelligence conçoit sous l'influence extra-intellectuelle du désir et du regret, sous la pression des nécessités vitales : et si l'on entend par vide une absence d'utilité et non pas de choses, on peut dire, dans ce sens tout relatif, que nous allons constamment du vide au plein. Telle est la direction où marche notre action. Notre spéculation ne peut s'empêcher d'en faire autant, et, naturellement, elle passe du sens relatif au sens absolu, puisqu'elle s'exerce sur les choses mêmes et non pas sur l'utilité qu'elles ont pour nous. Ainsi s'implante en nous l'idée que la réalité comble un vide, et que le néant, conçu comme une absence de tout, préexiste à toutes choses en droit, sinon en fait. C'est cette illusion que nous avons essayé de dissiper, en montrant que l'idée de Rien, si l'on prétend y voir celle d'une abolition de toutes choses, est une idée destructive d'elle-même et se réduit à un simple mot, — que si, au contraire, c'est véritablement une idée, on y trouve autant de matière que dans l'idée de Tout. Une fois l'illusion dissipée, les problèmes qui surgissaient autour d'elle s'évanouissent.

L'enfant que son rêve conduit dans la lune se voit si haut suspendu au-dessus de la terre, si entouré de vide, qu'il est pris de ver-

tige et finit par se sentir tomber : quelques notions de cosmographie, ou même une simple réflexion sur la nature du haut et du bas, le convaincraient que son vertige est illégitime et l'en guériraient, si l'on peut s'exprimer ainsi, par raison démonstrative. Des cas de vertige illégitime se présentent aussi en philosophie, et il peut être utile de les signaler, quand ce ne serait que pour écarter les difficultés illusoires et les causes artificielles de trouble avant de regarder en face les vrais problèmes.

H. Bergson,
de l'Institut.

DES ÉLÉMENTS AFFECTIFS DE LA CONCEPTION

Nous avons vu que le langage, malgré ses apparences, n'avait pas son origine dans la seule raison abstraite, qu'il recélait des éléments affectifs, de sorte que, sous sa forme figée, il constituait un moyen d'expression inadéquat pour l'individu et cela d'autant plus que la personnalité du sujet était plus caractéristique.

Et nous avons dit aussi, — ce qui est énoncer le même fait sous une autre forme, — qu'en raison de sa nature complexe le langage n'avait qu'une uniformité apparente, les éléments affectifs dont nous avons constaté la présence, étant une source de variabilité individuelle; par eux, nous avons vu, dans les cas extrêmes, les sujets amenés à créer des mots nouveaux, ou à employer ceux d'une langue étrangère. Nous avons reconnu, en tout cas, que jamais les mêmes mots, employés par des individus différents, ne résumaient le même ensemble de phénomènes psychologiques. Ces considérations n'intéressent pas seulement, comme j'ai essayé de le montrer [1], le langage et les problèmes divers qui s'y rattachent : elles nous acheminent, en outre, vers des problèmes nouveaux. Le langage, en effet, tout inexact qu'il est, est le seul instrument d'échange pour la pensée, il n'a qu'un même terme pour exprimer des synthèses qui diffèrent avec les individus et entre lesquelles seule la vie pratique établit un point de contact; on est donc en droit de se méfier de lui et de supposer que bien des malentendus lui sont attribuables. N'est-il pas à craindre que les mots employés par un individu pour se faire comprendre de l'interlocuteur n'évoquent, dans l'esprit de celui-ci, des représentations tout autres que n'étaient celles de celui-là? Et surtout n'est-il pas possible qu'un homme ait, d'un objet, une représentation valable, puisque par elle il « connaît » l'objet — mais que nous repoussons, parce que cet homme n'ayant pas de mots pour exprimer ce qui n'a de réalité psychologique que pour *lui*, est obligé, quand il l'énonce, de se servir de termes consacrés par l'usage à l'expression d'un mode différent de conception?

1. *Rev. phil.*, octobre 1905.

Il nous semble que la *Querelle des Universaux* repose sur un malentendu de ce genre et qu'elle s'éclaire d'un jour nouveau si l'on réfléchit à la physionomie complexe du mot, au mode tout individuel de formation du concept et à la place qu'y tient l'élément affectif. A son tour, l'examen de cette querelle nous conduira à aborder une question plus générale : Y a-t-il encore place pour des éléments affectifs au stade le plus élevé de la connaissance, dans la *conception*?

On oublie trop, à toutes les étapes de la connaissance, ce qu'il y a d'individuel dans le mode de son acquisition. Le travail mental est différencié tout le long de son cours, depuis son premier moment, tout physiologique, la sensation brute — jusqu'à son dernier terme, la formation de l'idée abstraite. A la première étape, lors de la « présentation » des données, on a distingué des *types sensoriels*, c'est-à-dire qu'on a fait un classement des sujets suivant la catégorie d'images sensorielles qui prédomine en eux. Cela est juste, c'est une première forme de différenciation, elle est relative à la *matière* de la sensation; mais il y en a une seconde, laquelle est d'ailleurs partiellement déterminée par la première. Toute sensation, en effet, et par suite toute image, présente un double aspect *représentatif* et *affectif* dont chacun peut prédominer, d'où une deuxième cause de variabilité, relative cette fois à la *forme* de la sensation et déterminant deux types imaginatifs : type représentatif et type affectif.

Mais au stade supérieur de la connaissance, dans la *conception*, la matière de la pensée est donnée, les images sont déjà dans l'esprit et entre elles la sélection est effectuée : la différence ne portera que sur la forme affective ou représentative de la conception.

Ne pourrait-on, par ce dualisme, expliquer la querelle entre *Réalistes* et *Nominalistes*? Ne pourrait-on concilier leurs affirmations contradictoires en songeant que le travail mental s'effectuait différemment chez les uns et chez les autres et qu'après tout, leur théorie était conforme à leur tempérament? C'est ce que nous voudrions essayer de faire ici.

Ramenons le débat à une question précise : Nous savons tous qu'il y a des chevaux dans la nature, peut-on parler du « cheval » comme d'une entité absolue, peut-on concevoir « le cheval » sans voir le cheval, petit ou grand, noir ou blanc, etc.? Les réalistes l'affirment, les nominalistes le nient : cherchons à comprendre en vertu de quel mécanisme. Comment les uns et les autres *connaissent-ils* le cheval? Qu'est-ce qui correspond à ce mot chez les réalistes, qu'éveille-t-il dans l'esprit des nominalistes?

En vertu de notre distinction antérieure, nous considérerons comme nominalistes ceux qui connaissent le cheval selon le mode que nous avons appelé *intellectuel* ou *scientifique*; ce sont, en général, des individus appartenant au type visuel, ils ont observé l'animal, distingué l'une de l'autre ses propriétés, ils ont une idée nette du cheval, ils en donneraient une excellente définition.

Au contraire, les réalistes seraient ceux qui connaissent le cheval selon le mode que nous avons appelé *affectif*; les images visuelles qu'ils en ont conservées sont faibles, ils n'ont jamais étudié de près un animal particulier, n'en connaissent pas l'anatomie. Ils ont du cheval, moins une « idée » qu'une « impression », impression faite d'images olfactives (odeur de l'écurie), auditives (bruit de sabots, du hennissement); enfin d'images affectives pures, de plaisir (celui de monter à cheval), ou de peine (souvenir d'un coup de pied), ou, par association, de plaisir ou de peine en pensant à une cavalcade, à la guerre, etc.

Dans ces conditions, le mot « cheval » n'est plus du tout équivalent dans les deux groupes : il est le signe évocateur de faits psychologiques tout différents, ce qui conduira logiquement les uns à affirmer que ces faits ne coïncident avec aucune réalité objective, — et les autres, tout aussi logiquement à soutenir que leur conscience leur fait connaître une réalité indépendante des objets particuliers. Le mot « cheval » éveille, chez les nominalistes, surtout des images *visuelles* : or il faut reconnaître qu'il est impossible à ceux qui « voient » le cheval de le voir autrement qu'avec une certaine taille et une certaine couleur, c'est-à-dire constitué par un ensemble de traits individuels. Partant, les sujets interrogés nieront forcément l'existence en soi d'un cheval-type, distinct des chevaux individuels. S'ils essayaient, en effet, de l'évoquer à l'aide des éléments psychiques que leur fournit leur conscience, ils ne pourraient procéder que par une série de *négations visuelles* : le cheval, s'il existait en soi, ne serait *ni* petit, *ni* grand, *ni* noir, etc.; or une somme de négations ne peut fournir une affirmation.

Le même mot, « cheval », n'éveille rien de si précis chez les réalistes et il est à noter que la représentation est, chez eux, beaucoup plus *passive* que chez leurs adversaires; c'est par des formes transitives que leur état mental s'exprime le mieux et nous dirons que, par la vue ou l'audition du mot « cheval », ils sont plongés dans un *« état de sentiment »*, précis, pour eux qui le ressentent, confus pour leurs adversaires qui ne l'éprouvent pas et ne peuvent le connaître par le procédé indirect des explications verbales. Mais le

critère de la réalité d'un objet, — nous y avons insisté ailleurs [1] — c'est la possibilité pour cet objet de nous *toucher*, de provoquer en nous un *sentiment* : il est donc très naturel que cette catégorie d'individus déclarent *réelle* la cause de leur état affectif et croient à l'existence d'un cheval-type, distinct des chevaux particuliers qu'ils peuvent rencontrer. Sans doute ils devront convenir, si on les interroge, que ce cheval a tous les caractères négatifs énumérés par les nominalistes, mais précisément, ils n'y songeront pas d'eux-mêmes, leur attention se portera sur des caractères *positifs*, ceux dont la synthèse détermine leur « impression » du cheval et grâce auxquels les réalistes peuvent avoir une conception positive.

Il faudrait, je le sais, vérifier ces hypothèses et apporter à leur appui des documents empruntés à la psychologie individuelle des principaux nominalistes, d'une part, de quelques réalistes de l'autre. Mais cela est extrêmement difficile et pour diverses raisons : la distance qui nous sépare des hommes du moyen âge, leur jargon scolastique qui les isole encore, et surtout la préoccupation métaphysique et religieuse qui les a détournés de l'observation psychologique et les a souvent fait aboutir à des conclusions contraires à leurs prémisses.

A défaut d'arguments convaincants, nous sommes réduits à quelques indices et c'est l'histoire qui nous les fournit. En effet, l'opposition des réalistes et des nominalistes remonte aux Grecs et si nous cherchons quels ont été, de l'un et l'autre camp, les principaux représentants, nous relevons des noms assez significatifs : parmi les nominalistes nous trouvons Protagoras, Antisthène, les Stoïciens; parmi les réalistes, Platon et Plotin. Ainsi, au nombre des premiers un sophiste, un cynique et les stoïciens, c'est-à-dire des hommes peu suspects de sentimentalité et connus, les uns pour leur insensibilité, les autres pour la puissance de leur raison, laquelle a toujours eu la victoire sur leurs passions — en un mot, des *natures sèches*. Au contraire, Platon, par ses seuls *dialogues*, par la langue dans laquelle ils sont écrits, nous apparaît comme un artiste, une *nature chaleureuse*. Et tel nous apparaît surtout Plotin, le philosophe profond et ingénu, coutumier de l'introspection, attaché aux mythes, pénétré par le sentiment de l'analogie, — Plotin dont l'âme s'entretenait avec l'âme des choses, le premier qui se soit occupé d'esthétique et qui ait écrit de si belles choses sur la musique, cette « magie ». Plotin et Antis-

1. Cf. *Psychologie de la croyance*, ch. III, p. 45 de la 2[e] éd. (Paris, F. Alcan).

thène, ce sont bien les deux *tempéraments* opposés, qui devaient s'exprimer par deux *modes de conception* opposés[1].

L'histoire nous fournit un autre renseignement : elle nous montre à quel tempérament le nominalisme s'allie de préférence. Ce n'est point chez une race sentimentale et mystique que nous rencontrons ses grands représentants, c'est en Angleterre, parmi des hommes positifs et *froids*. Il est à remarquer, en effet, que depuis Roger Bacon à Stuart Mill les principaux nominalistes sont anglais et que la thèse extrême, celle même que notre travail cherche à réfuter, a été établie par Hume et Berkeley soutenant « que nous ne pouvons avoir d'images que d'objets parfaitement définis ».

Cependant, si ce que nous avons dit précédemment est juste, si la connaissance est une activité complexe à prédominance tantôt effective, tantôt intellectuelle, mais dont les éléments ne se laissent pas dissocier, il en doit résulter que ni les réalistes ni les nominalistes n'ont pleinement raison, mais que leurs théories peuvent être conciliées par un système dont les éléments seraient empruntés aux deux parties adverses. Et tel nous apparaît, en effet, le *conceptualisme* d'Abélard, qui témoigne d'une très remarquable pénétration psychologique. Le mot est évidemment autre chose qu'un « mouvement d'air produit par la langue », sans quoi les hommes ne pourraient s'entendre comme ils le font; il est également malaisé de croire que l' « idée du cheval » soit réalisée quelque part et qu'un cheval subsiste « en soi ». Conclusion : quelque chose existe, d'une existence réelle mais limitée à l'esprit de l'homme, c'est le concept, acquis par un procédé à la fois *scientifique* et *sentimental* (tantôt surtout scientifique, tantôt surtout sentimental).

> ... Un genre, est-ce un être, est-ce un nom?
> Les genres ne sont-ils que d'antiques chimères?
> . . . .
> Dans l'ombre et dans la paix froide des monastères
> Abailard anxieux agite tour à tour
> Deux torches : la *raison* rebelle aux saints mystères
> Et plus impie encore, ô saint Bernard, l'*amour*[2]!

1. Ces différences individuelles dans les méthodes cogitatives se retrouvent dans certaines oppositions au fond desquelles on ne les soupçonne pas. Il serait aisé de montrer que l'antagonisme entre l'*individualisme* et le *panthéisme*, forme terminale de la querelle des Universaux, se rattache étroitement à celui du *nominalisme* et du *réalisme* et s'explique par les mêmes différences.

2. Sully Prudhomme, *Poésies*, t. V, p. 243.

Dans les objets perçus, il a fallu, pour obtenir le concept, dissocier les caractères, abstraire tous ceux qui étaient communs et généraliser des observations particulières; cela constitue l'opération *intellectuelle* sur laquelle il est peu besoin d'insister, car elle s'aperçoit aisément. Mais ce qu'on voit moins, c'est qu'une opération *affective* lui sert de guide : qu'est-ce, en effet, qui a dirigé l'attention, lui a fait extraire, parmi une infinité de caractères qui se présentaient chaque fois, ceux qui précisément étaient communs à chaque expérience, — sinon le *sentiment de ressemblance* (conformitas)? C'est parce que nous avons « senti » dans les choses des ressemblances, que nous les avons rapprochées de manière à en extraire le concept. « Le concept, dit W. James [1], est une sorte de passoire dans laquelle nous essayons de retenir le contenu de l'univers. Beaucoup de faits, de relations passent à travers les trous; mais quand quelque chose est *identifié comme étant le même* que quelque chose de déjà conçu, cela reste sur la passoire. »

Le concept une fois créé recouvre une mémoire d'abstraits parmi lesquels, à côté des images sensorielles prédominantes chez les uns, les abstraits émotionnels pourront prédominer chez les autres.

On ne peut donner la théorie d'Abélard comme la solution définitive d'un débat que certains auteurs considèrent comme encore actuel. Le point de vue d'un moine du moyen âge n'est plus le nôtre et les questions ne s'énoncent plus aujourd'hui comme alors. Néanmoins, nous croyons que le conceptualisme se rapproche de l'exactitude psychologique et il nous paraît conciliable avec notre théorie de la connaissance.

L'exposé que nous avons fait de celle-ci implique l'existence d'*images affectives*, par lesquelles la connaissance des objets pourrait s'effectuer, ces images venant à fusionner dans une impression totale, toute *qualitative*. Que les objets en soi aient été conçus d'après ce mode qualitatif, c'est ce dont témoigne encore l'histoire qui nous rapporte qu'Antisthène déclarait « voir bien le cheval, mais pas la chevalité ». Le substantif ainsi employé pour désigner un universel est formé, remarquons-le, comme ceux qui dérivent d'un adjectif qualificatif. Nous disons beau*té* (de ce que nous sentons beau), nouveau*té* (de ce qui nous frappe en tant que nouveau), et ainsi la *chevalité* serait « ce qui nous affecte comme ayant, si je puis ainsi parler, la qualité chevaline ». Et, de fait, si l'on traduit le

1. *Principles of Psychology*, I, p. 482, Conception.

mot d'Antisthène, il faut conserver cet adjectif qualitatif et dire, « l'espèce chevaline [1] ».

Ces images affectives ont des caractères tout différents de ceux que présentent les images sensorielles et l'effort que feraient pour les découvrir ceux qui ne les éprouvent pas, loin de les aider, les éloigneraient de ce qu'ils cherchent. L'acuité des sens ne sert ici de rien et Gœthe s'en rendait bien compte quand, en dépit de l'intérêt qu'il s'efforçait de prendre à la musique, il écrivait à Zelter : « L'oreille me manque malgré mes bonnes oreilles. » De même, les adversaires d'Antisthène lui objectaient qu'il n'avait pas l'œil requis pour voir la chevalité.

Les images affectives, en effet, sont fournies par un sixième sens, dont l'organe n'est pas délimité comme les autres et que la physiologie, par suite, ne connaît guère; c'est une sorte de sens interne, qui se révèle surtout à la psychologie introspective. Car, pour la psychologie scientifique, il lui est malaisé de démontrer l'existence de ces images affectives.

Il y a, en effet, presque une contradiction dans les termes où le problème s'énonce, les états de sentiment étant, par définition, « vagues et imprécis et se dérobant aux moyens d'investigation scientifique ». C'est pourquoi la tentative faite, il y a quelques années par M. Ribot ne fournit que des conclusions peu probantes. L'auteur essayait de savoir ce que divers individus ont dans l'esprit lorsqu'on prononce devant eux un certain nombre de mots abstraits et c'est bien cela qu'il faudrait découvrir, mais une double

1. On pourrait, d'ailleurs, faire remarquer à Antisthène que si l'on ne dit pas « chevalité », on dit « *féminité* » et « *humanité* ». Or ces mots sont des substantifs-adjectifs qui, à côté des termes génériques de femme et homme témoignent de cas où le mode de conception *qualitatif* a triomphé. Dans cet exemple, les réalistes seraient ceux qui concevraient la femme par la féminité. Il s'ensuit que, pour les individus du type affectif vague, il n'y aurait pas lieu de faire, comme pour ceux du type intellectuel précis, une distinction entre les *termes génériques*, qui recouvrent des individus ou substantifs (homme, cheval) — et les *mots abstraits* tirés de qualités, ou substantifs adjectivaux (générosité, immobilité). Les premiers semblent avoir soulevé plus de difficultés que les seconds, à cause de l'impossibilité d'accorder au terme générique la même sorte de réalité concrète qu'à l'individu, tandis que le terme abstrait est de même nature que la qualité déjà abstraite. De la sorte, les contradictions déroutantes qui se présentent dans un cas n'existent pas dans l'autre. Par exemple : le cheval blanc tient sa couleur blanche du cheval en soi; mais le cheval noir tient aussi sa couleur noire de ce cheval en soi; le cheval petit tient de lui sa petitesse, le cheval grand sa grandeur : comment sortir de ces difficultés? Tandis que les actes perçus comme généreux tiennent de la générosité un seul et même caractère; et tous les animaux qui éveillent le même « sentiment de chevalité » tiennent de cette chevalité une propriété toujours identique à elle-même. Mais au fond, termes génériques et mots abstraits sont formés de la même façon, par *abstraction*.

condition condamnait à l'avance ces expériences : 1° les sujets devaient exprimer *verbalement* ce qu'ils constataient en eux ; 2° ils devaient répondre tout de suite, sans avoir pris le temps de trop s'examiner. Il en résultait que seuls les individus appartenant au type que nous avons appelé intellectuel schématique, ou scientifique, pouvaient répondre et nous ne sommes pas surpris que M. Ribot nous dise : « Presque toutes les images évoquées appartiennent au sens visuel [1] ». Quant aux autres sujets, nous trouvons très naturel qu'ils aient presque toujours répondu : « Rien ». L'analyse de ce « rien » révélerait, selon nous, l'existence de cette catégorie d'abstraits que M. Ribot a depuis appelé « abstraits émotionnels, mais qui, précisément, ne s'analysent pas, ne *s'expriment pas par des mots* et se constituent *lentement* [2].

Tel est, d'ailleurs, le sens des objections que Sidgwick faisait à ces expériences. Et d'abord il constatait que l'interrogation, en portant l'attention sur un terme, évoquait une réponse qui ne correspondait pas tout à fait à l'état mental des sujets et que la modification produite tendait à accentuer les images visuelles au profit des autres. En outre, quand on répond « rien », cela prouve simplement, disait-il, qu'on n'est pas capable de décrire les éléments confus que l'on a dans la conscience » (*Idées géné.*, p. 143). Ces éléments confus sont, selon nous, de nature affective et jouent un rôle important dans la connaissance.

Mais, pour le constater, il faudrait procéder par des méthodes jusqu'ici impraticables. Il faudrait, en effet : 1° que les sujets ignorassent l'examen qu'on fait d'eux ; 2° que l'on pût enregistrer, non leurs paroles, mais les moindres gestes et modifications organiques accompagnant la formation d'un concept dans leur esprit : en laissant, par exemple, se développer le rêve d'un sujet somnambulique on recueillerait des données du genre cherché, mais très imparfaites en raison de l'état mental particulier des sujets. Il est évident que les individus du *type moteur*, — type essentiellement affectif, — ne pourront pas figurer dans les statistiques précédentes et que ce type soit assez répandu, c'est ce dont témoigne une expérience devenue un jeu de société. On demande à chacune des personnes présentes ce que c'est qu'un objet « compact » : l'individu interrogé cherche ses mots, mais en attendant qu'il les trouve, il fait un geste « qui resserre » et ce geste exprime une façon de concevoir le terme « compact ».

L'extrême difficulté que présente ici la recherche provient de ce

1. Ribot, *L'évolution des idées générales*, p. 134 (Paris, F. Alcan).
2. Id., *Psychologie des sentiments*, p. 156, note (Paris, F. Alcan).

que les images affectives, que nous entreprenons de saisir, siègent dans le domaine du sentiment, qui est celui du subconscient, c'est-à-dire *qu'en elles-mêmes* elles ne nous donnent aucune prise. Si nous en recueillons quelques-unes dans le champ de la conscience, elles sont forcément altérées, renferment un alliage intellectuel (par où précisément elles nous donnent prise); d'autre part, là où nous les trouverions à l'état de pureté, quand nous approchons d'elles elles se dissolvent avant d'avoir été saisies. Il faut donc ruser avec elles, les saisir à l'improviste alors qu'elles viennent, comme certains oiseaux de mer, aborder le rivage conscient. C'est-à-dire qu'au lieu de recourir à un procédé *direct*, il faut chercher la trace des images affectives par un procédé *indirect*; si par leur nature même, ces images fluides et instables nous échappent, il faut songer en revanche que par elles s'effectuent la plupart de nos *associations d'idées*. Les images affectives jouent, dans la vie mentale, un rôle de ciment, ou, si je puis ainsi dire, de liquide inter-représentatif. Elles ne restent pas inertes dans le subconscient, mais leurs racines contractent des anastomoses, de telle sorte que l'image affective provoquée par l'idée A et que nous n'avons point aperçue, pourra rejaillir dans l'esprit sous la forme de l'idée B : la transition affective étant demeurée souterraine [1].

Quelque chose d'analogue se produit dans l'*audition colorée*. Nous ne pensons pas qu'il y ait là un phénomène de synopsie proprement dite (c'est-à-dire d'association entre des représentations fournies par deux des cinq sens, l'ouïe et la vue). Pourquoi alors n'aurions-nous pas aussi une *perception phonétique des couleurs*, ce que personne, cependant, n'a jamais constaté? Dans l'audition colorée il y a bien plutôt transposition, traduction spontanée du représentatif en émotif, ou, plus exactement : d'une perception effectuée par le mode émotif, en une image plus nettement encore émotive. Ce qui présuppose que les sujets susceptibles d'audition colorée sont des visuels, des coloristes, en tout cas des « tempéraments que la couleur affecte ». Cette hypothèse est justifiée par l'exemple de Rimbaud qui, dans son célèbre sonnet, vantait :

« A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu...

« O, suprême clairon plein de strideurs étranges.

Or Rimbaud est un visuel-coloriste, à ce point que dans sa pre-

1. Ces cas, où l'association *aboutit* et nous fournit une seconde *représentation*, nous aident à mieux comprendre les choses, mais le plus souvent l'aspect représentatif de l'image affective évoquée dans le subconscient reste, lui aussi, subconscient. En entendant, par exemple, prononcer le mot « soleil », nous sommes plongés dans *le même* état émotif que produirait en nous la vue de la couleur rouge, seulement la couleur rouge n'est pas évoquée.

mière pièce de vers, je relève 20 termes de couleur : 3 blanc, 9 vermeil, 1 gris, 3 noir, 2 bleu et 2 rose.

C'est par une transposition analogue, par le même procédé d'équivalence affective qu'on peut évoquer la représentation d'une sensation impossible, c'est-à-dire (à la différence de l'exemple précédent) faire surgir la deuxième représentation *sans fournir la première*. Dans le cas, par exemple, de l'aveugle à qui on essayait de décrire le rouge et qui s'écriait : « Je le vois, c'est comme le son de la trompette! » Il y a dans ce cas une conception phonétique ou connaissance affective de la couleur. Les images verbales (liées, par exemple, au mot « éclatant » qui décrit le rouge) ont éveillé chez le sujet des images affectives, analogues à celles connues pour être provoquées par le son de la trompette.

L'audition colorée nous conduit directement à la *conception colorée* : c'est ainsi que la mort apparaît *noire* à beaucoup de sujets, ainsi encore que Shelley conçoit ou imagine (nous aurons occasion de revenir sur le rapprochement des deux termes) un tremblement de terre comme une chose « noire ».

« C'était comme si un grand peintre eût trempé son pinceau dans la *noirceur* du *tremblement de terre*[1] ».... De ces cas où il y a deux représentatifs, nous pouvons maintenant passer à ceux où il n'y en a qu'un et qui constituent proprement le sujet de notre étude, c'est-à-dire où la conception n'aboutit à aucune image sensorielle, mais reste purement affective.

Je signalerai, à titre de transition, un phénomène dont j'ai pu observer un exemple curieux et que j'appellerai la *représentation physionomiste des jours*. Pour le sujet dont il s'agit, chaque jour a une « physionomie » propre, absolument indéfinissable et en même temps parfaitement reconnaissable. « Cette physionomie, déclare le sujet, a dû se former à l'aide des *alluvions* déposées sur le nom de chacun des jours, par les occupations propres chez moi à ce jour, par les cours auxquels j'assistais, etc. En tout cas, lorsque j'entends prononcer le mot « dimanche », je vois toujours une clarté blanche... » (C'est sans doute parce qu'aucune occupation n'étant propre à ce jour il apparaît sans « couleur » particulière). « Quant aux autres jours, je ne me les figure jamais colorés, mais bien comme des *personnes aux traits connus* : c'est ainsi qu'ayant changé mon jour de réception, j'ai peine à *reconnaître* le mardi, mon nouveau jour, et il m'arrive, en entendant nommer le samedi, de le voir encore comme autrefois... leurs traits se brouillent, ils m'appa-

1. Shelley, in Baudelaire, *Paradis artificiels*, p. 264.

raissent comme deux frères qui se ressembleraient beaucoup. »

C'est là une manière nettement qualitative de « penser » les jours. Le sujet dont nous rapportons les paroles eût pris parti pour les Réalistes dans la querelle des Universaux, et l'on peut affirmer que s'il s'était prêté aux expériences de M. Ribot, il aurait eu dans l'esprit « des images affectives » sans pouvoir répondre autre chose que « rien ». Cependant, il ne s'agit encore dans cet exemple que de créations fictives, — la division du temps en période de sept jours, — il reste à se demander si les objets réels sont susceptibles, eux aussi, de ne laisser en nous que le souvenir de leur « physionomie ». Or l'existence d'une *mémoire affective* ne peut être mise en doute : c'est même là où elle prédomine que les sujets se plaignent de leur mémoire. Et, en effet, vu leur nature, les images affectives sont sans utilité dans la vie sociale; l'individu chez qui elles l'emporteraient trop sur les représentations serait dans une condition d'infériorité au point de vue de la lutte pour la vie. Mais il faut prendre garde que cette forme de mémoire n'est pas absence de mémoire.

Il semble souvent qu'il en soit ainsi, parce que les sujets ne peuvent rien nous « dire », mais nous avons vu que le silence n'est pas le néant psychique. Si, par exemple, nous demandons à un homme de nous dépeindre la beauté et les toilettes des femmes qu'il a vues la veille en soirée, cette homme est souvent embarrassé et ne trouve rien à dire — ou bien sa description se résume en quelques jugements affectifs, comme : « Charmante, déplaisante, bien habillée ».

Cependant notre interlocuteur n'aura été ni distrait, ni indifférent, il se peut même qu'une des femmes dont il ne sait rien nous « dire » ait fait sur lui une impression inoubliable. Je n'insisterai pas sur la mémoire affective, son étude n'étant plus à faire. Je voudrais seulement constater que la mémoire, comme la perception (dans l'audition colorée), peut aboutir à une *transposition* qui tantôt reste affective, tantôt nous conduit à une nouvelle image, équivalent affectif de la première.

Dans le premier cas, il arrive que des images *représentatives*, antérieurement produites, sont oubliées comme telles et sont remémorées sous forme d'images affectives; il semblait, lors de leur présentation, que ces images fussent tout intellectuelles, nullement émotives et cependant, si faibles que fussent les traces d'émotivité, elles se sont développées au point de détrôner les représentations : le subconscient est devenu conscient et *vice versa*.

Un individu qui avait habité longtemps en face d'une jolie villa

et à qui je demandais, quelques années après, de me la décrire, me répondit qu'il en était incapable, mais qu'il songeait souvent *avec émotion* à cette maison ; il en gardait un souvenir de « fraîcheur » (dû, sans doute, à la présence de beaux arbres), « d'intimité » et « d'amour », bien qu'il n'y fût jamais entré et n'en connût pas les habitants. Mais il était incapable de me dire si la construction était importante, combien elle avait d'étages, si elle était en bois, etc. Les images visuelles s'étaient effacées comme telles, mais elles survivaient traduites en images affectives.

On relèverait de nombreux exemples de cette mémoire affective chez les poètes : Lamartine déclare que « les *images* ainsi revues se transformaient promptement en *sentiments*[1] ».

Mais nous avons dit que la mémoire, comme la perception, pouvait aboutir à une nouvelle image : c'est encore chez un poète que nous trouverons un exemple de cette transposition. La traduction n'aura pas lieu en langage visuel (comme dans l'audition colorée) mais en langage olfactif. Déjà Baudelaire avait dit :

« Mon âme voltige sur les parfums....

Après lui, un autre névropathe, Heine, identifie à des fleurs les femmes qu'il a aimées. Il évoque et chante X... devenue lys, Y... devenue iris, Z... devenue rose[2]. « Il s'élevait pour lui, remarque M. Andler[3], comme un *parfum capiteux* du souvenir de tous ces pétales effeuillés... » Ainsi la pensée d'une femme éveille une image affective qui, *s'associant à son analogue*, celle qu'éveille le parfum de telle fleur, évoque cette fleur.

Cette transposition n'est, d'ailleurs, qu'un cas spécial d'une opération affective plus générale qui est l'*analogie*.

Nous avons montré ailleurs[4] que l'axiome fondamental de toute pensée, le principe d'identité, s'appuyait sur un sentiment intellectuel, fondamental comme lui, le sentiment d'analogie ; celui-ci représente la forme primitive, la plus générale et la plus confuse de l'activité mentale, de sorte que l'identité n'est qu'*un cas de l'analogie* : c'est l'expression intellectualisée, c'est-à-dire précisée mais rétrécie, de l'analogie. Il n'est donc pas étonnant que chez les individus du type affectif, qui est un type diffluent, les souvenirs, au lieu de revenir « identiques », reviennent « analogues » : ils n'en sont pas moins les mêmes. Et nous les *savons* les mêmes,

1. Ribot, *op. cit.*, p. 163.
2. Heimkehr, *Neuer Frühling*.
3. *Rev. germanique*, 1906, n° 3, p. 341.
4. *Rev. philosophique*, 1903.

parce que la distinction : identité logique ou analogie affective ne se pose pas, n'étant pas une question primitive. Nous pensons une même chose, dit W. James[1], par des procédés très différents, tout en reconnaissant chaque fois que nous pensons la même chose : tantôt c'est une image définie, tantôt c'est un symbole. « La psychologie introspective doit se contenter de constater ce fait que toute espèce d'états subjectifs différents peuvent former le véhicule par lequel un même objet est connu. »

Mais la psychologie introspective, ici encore, est étouffée par la psychologie scientifique et analytique qui veut unifier et ne connaît que le général, c'est-à-dire l'arbitraire au lieu du réel. Concevoir est une opération de l'esprit dont la définition est classique, c'est un travail qu'on a tenu pour homogène, sans se préoccuper de rechercher s'il n'existait pas des « types conceptifs » au même titre que des types sensoriels imaginatifs ou mnémoniques. Le problème a cependant été entrevu par M. Ribot : « Le mot *concept* ne serait-il pas, dans son genre, l'équivalent du mot image, c'est-à-dire une formule vague ayant sa réalité psychologique dans des types, ou variétés, encore indéterminés[2] ? »

A tous les degrés de la connaissance, en effet, il y a place non seulement pour des variétés, dont nous avons opposé l'une à l'autre les deux principales, mais sans doute encore pour une équation personnelle. La conception, dirions-nous, c'est le travail qui aboutit à la formation du concept, travail d'une nature toujours mixte, et affectivo-intellectuelle, dans lequel prédominent tantôt les éléments intellectuels, tantôt les éléments représentatifs et par là susceptible de toutes les variations individuelles.

Aussi ne pouvons-nous adopter complètement la théorie de W. James, celle cependant qui se rapproche le plus de la nôtre. Selon le psychologue américain, si je l'ai bien compris, le mode de formation du concept serait *toujours le même*, sa portée varierait seulement selon qu'il resterait tel quel, sans accompagnement affectif — ou qu'un surplus s'y ajouterait pour constituer une « frange ». Dans le premier cas, on ne penserait que l'individuel, dans le second l'universel. Un concept pur, par exemple, nous donnerait l'idée d'un livre, tandis qu'un concept *plus* sa frange nous fournirait la notion du livre en général.

Ce surplus, ou frange, serait d'ailleurs de nature affective, un « sentiment de tendance » (ici, tendance à la généralité); il se

1. *Psychology*, t. I, p. 480; voir aussi t. II, chap. XII.
2. *L'évolution des idées générales*, p. 127.

ramènerait à des associations supplémentaires. Selon nous, les choses se passent un peu différemment.

Car l'élément affectif n'est pas un accompagnement mais un *facteur constitutif* de la formation du concept, de telle sorte que chez les individus où il joue un rôle important il le joue aussi bien, que ces individus conçoivent l'idée d'un livre ou celle du livre en général; tandis qu'au contraire, chez les sujets où prédomine le mode intellectuel de connaissance, la frange affective, sans faire totalement défaut, joue un rôle aussi négligeable dans un cas que dans l'autre.

Et maintenant, si, comme nous le prétendons, il existe un mode affectif de conception qui soit un procédé propre de connaissance, des conséquences importantes en résulteront. Et d'abord il faudra s'entendre lorsqu'on opposera, selon une formule scolaire, « concevoir » et « imaginer ». Sans doute la *conception* du triangle restera très différente de l'*imagination* du triangle, mais il faudra songer qu'il y a diverses façons de concevoir le triangle et, surtout, qu'on peut concevoir d'autres objets, dont la conception ne sera guère qu'un *mode d'imagination*. Il n'y a pas, en effet, que les images sensorielles dont les cinq catégories permettent les divers modes d'imagination généralement admis; nous avons reconnu l'existence d'images affectives, c'est-à-dire d'une sixième classe d'images, à l'aide desquelles s'effectue une *imagination affective* très proche de la conception. Comme celle-ci, l'imagination affective opère sur des abstraits, ramenables à quelques qualités ou attributs; comme la conception encore, elle opère sur des images imprécises, à contours vagues. De sorte que le mode affectif de conception (impropre aux mathématiciens), formerait une transition entre la conception abstraite intellectuelle du savant et l'imagination sensorielle de l'artiste.

Le concept obtenu par le mode affectif de connaissance sera, en outre, qualitativement différent du concept obtenu par le procédé intellectuel pur; les propriétés précises de ce concept logique ne coïncideront pas forcément avec celles, plus vagues, du concept affectif, ce qui s'exclura chez le premier pourra se concilier chez le second.

Nous avons ramené plus haut le principe d'identité à un cas du sentiment d'analogie : nous trouvons ici que le principe de contradiction pourrait n'être qu'un cas du *sentiment de contraste*. De sorte que le concept des uns embrasserait des synthèses plus vastes que celui des autres et le principe de contradiction des uns ne coïnciderait pas avec celui des autres : une « beauté laide », une

« joie triste », inadmissibles pour des logiciens, seraient parfaitement admises par ceux dont la connaissance procède selon le mode affectif.

On entrevoit la portée de pareilles conséquences.

Elles ouvrent un vaste horizon aux spéculations métaphysiques sur la nature de l'être. La conception mathématique et quantitative ne nous masque-t-elle pas la réalité ? les derniers éléments des choses ne seraient-ils pas aussi bien qualitatifs que quantitatifs ? A côté des atomes ne pourrait-on admettre des « propriétés »? les corps, pour nous impressionner, n'ont-ils que les *eidola* et ne peuvent-ils nous toucher sans contact, par une sorte d'*aimantation* qualitative ? A côté de Démocrite et de ses successeurs modernes, un Straton de Lampsaque n'entrevoyait-il pas un aspect de la vérité lorsqu'il se demandait si les éléments des choses n'étaient pas des *qualités*, telles que le chaud et le froid ?

Kant a fait la critique de la raison pure : il n'a pas fait celle de la connaissance dans sa généralité. Avant lui, la querelle qu'il avait tentée de résoudre avait fait d'Abélard un précurseur ; il avait bien vu la complexité de notre faculté de connaître : « Oh, si l'on osait, ce qu'il faudrait étudier, c'est notre propre intelligence et non le langage par lequel elle s'exprime ; c'est cette *dialectique muette* qui opère en nous incessamment et qui est comme la forme invisible de notre activité intérieure. » Et il se lamentait sur l'impossible tâche « d'étudier une langue sans mots[1] ». Mais c'est peut-être Newmann[2] qui a exprimé le plus nettement les vues que nous avons tâché d'indiquer ici : « Il s'établit parmi les hommes des instruments distincts, des *clés ou calculi de pensée*... La *méthode cogitative d'un homme est notoirement très différente de celle d'un autre homme*, celle du soldat diffère de celle du jurisconsulte, celle du riche de celle du pauvre. »

Peut-être essaierons-nous quelque jour de faire l'application de ces différences à un problème d'histoire de la philosophie et rechercherons-nous si tel système, assez mal connu et injustement apprécié, ne s'éclaire pas d'un jour nouveau, quand on l'interprète selon le mode affectif.

C. Bos.

1. *Abélard*, drame par A. de Rémusat.
2. *Théorie de la croyance.*

UNE NOUVELLE THÉORIE MNÉMONIQUE
DU DÉVELOPPEMENT

On sait que Richard Semon, dans son ouvrage récemment paru : *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, a repris et développé l'idée géniale que Hering exposait dès 1870 dans sa célèbre lecture faite à l'Académie de Vienne sous ce titre suggestif : *Über das Gedächtniss als eine allgemeine Funktion der organischen Materie*. C'est de cet ouvrage de Semon que nous nous proposons de donner ici une rapide analyse qui puisse en faire connaître sommairement le contenu et en faire comprendre la valeur et l'importance.

L'auteur commence par donner une série de définitions relatives à une terminologie nouvelle qu'il a adoptée. Il appelle « état indifférent primaire » l'état où la substance organique vivante se trouve antécédemment à l'action de chaque stimulus, et « état indifférent secondaire » celui auquel la substance organique vivante revient après la cessation du stimulus. « Quel que soit, poursuit-il, le règne protistique, ou végétal, ou animal auquel l'organisme appartienne, il est facile de démontrer, dans nombre de cas, que, lorsque la substance excitable de cet organisme est revenue après l'action et cessation d'un stimulus à l'état indifférent secondaire, elle se trouve changée d'une façon permanente. J'appelle cette action des stimulus leur « action engraphique » parce qu'elle se grave ou s'inscrit, pour ainsi dire, dans la substance organique; à ce changement de la substance organique je donne le nom d' « engramme » du stimulus respectif, et je désigne comme « mnème » d'un organisme la somme des engrammes que cet organisme a hérités ou acquis pendant sa vie individuelle; de là découle immédiatement la distinction d'une mnème héritée et d'une mnème acquise individuellement. J'appelle « phénomènes mnémiques » les phénomènes qui sont dans l'organisme le résultat de l'existence d'un engramme déterminé ou d'une somme de ces engrammes. »

L'action engraphique, grâce au changement permanent de la

substance organique qu'elle a provoqué, a pour résultat que l'état d'excitation qu'un stimulus donné a provoqué par le passé peut être de nouveau évoqué, non seulement par ce même stimulus, mais aussi par d'autres stimulus, par d'autres influences, que justement à cause de cela Semon appelle « stimulus ecphoriques », « influences ecphoriques ».

Ainsi, par exemple, si le stimulus a en tant que stimulus originel provoque seulement l'excitation α, et le stimulus b seulement l'excitation β, l'excitation complexe $(\alpha + \beta)$ ne peut être provoquée, en tant qu'excitation originelle, que par le stimulus $(a + b)$. Au contraire, cette même excitation $(\alpha + \beta)$, en tant qu'excitation mnémique, c'est-à-dire en tant qu'évocation nouvelle d'un engramme d'une excitation produite dans le passé par le stimulus $(a + b)$, peut maintenant être « dégagée » même par le stimulus a tout seul, ou par le seul stimulus b, l'un et l'autre agissant ainsi comme stimulus ecphorique.

D'une façon analogue, tel stimulus qui serait trop faible pour provoquer une excitation originelle peut être plus que suffisant, en tant que stimulus ecphorique, pour la « dégager » comme mnémique et en outre d'une intensité telle qu'il n'eût été apte à provoquer, en tant que stimulus originel, que s'il eût été de beaucoup plus énergique.

Cette capacité de la substance organique, non seulement d'être excitée dans le moment par les stimulus, mais de demeurer influencée engraphiquement, de manière à pouvoir revenir au même état spécifique complexe d'excitation, à la suite aussi d'une répétition fort imparfaite ou fort partielle de l'ensemble de stimulus qui par le passé avaient provoqué pour la première fois cet état d'excitation, se manifeste donc comme un principe conservateur (*als erhaltendes Prinzip*) dans le changement continuel que cette substance organique subit, sous l'influence des stimulus du monde extérieur, stimulus changeant toujours et ne se répétant peut-être jamais d'une façon absolument identique.

Après avoir examiné les phénomènes mnémiques produits par des engrammes acquis pendant la vie individuelle, Semon passe à examiner toute une série d'autres phénomènes qui l'amènent à la conclusion suivante : « Dans la substance irritable des protistes, des plantes et des animaux, nous trouvons des propriétés ou « dispositions d'irritabilité » (à coup sûr non acquises pendant la vie de l'individu) qui, ainsi que l'indique déjà la seconde dénomination, sont caractérisées par ce que d'ordinaire elles sont latentes. Des influences déterminées viennent les activer ou les « dégager »

de cet état latent, *exactement comme il arrive pour les engrammes acquis par l'individu*, après quoi elles redeviennent encore latentes. Chaque répétition de l'influence ecphorique provoque le renouvellement de l'état d'irritation correspondant tel qu'il se manifeste à nous au moyen de sa réaction respective ».

C'est dans l'exposition suggestive de cette série de phénomènes, faite de manière qu'elle arrive toute seule à mettre en évidence la conclusion indiquée, que consiste le plus grand mérite et peut-être le côté le plus original de l'ouvrage de Semon. Parmi les différents cas traités par notre auteur, nous ne rapporterons que les suivants, qui nous semblent les plus typiques :

Suivant Claypole, les jeunes autruches écloses dans des couveuses artificielles ne becquètent leur nourriture que lorsqu'on frappe devant elles avec une pointe quelconque le sol où les grains sont répandus. « De toutes les explications de ce fait, ajoute Semon, celle qui paraît de beaucoup la plus vraisemblable, c'est de l'attribuer à l'ecphorie d'un engramme hérité, et précisément : engramme, dont la réaction respective est l'acte de becqueter ; stimulus ecphorique, le retour du stimulus primaire qualitativement un peu changé (c'est-à-dire que l'acte éducatif de becqueter exécuté par la mère devant les petits est remplacé par celui de frapper légèrement sur la nourriture avec l'ongle ou avec un objet pointu) ».

L'exemple suivant est encore plus typique. Dans la cage d'une jeune pie d'environ cinq semaines que l'observateur avait élevée depuis sa sortie de l'œuf, il plaça une jatte avec de l'eau. Elle becqueta à deux reprises la surface de l'eau, après quoi, tout en demeurant *hors de la jatte et surtout sans être auparavant, ni jamais par le passé, entrée dans l'eau,* elle commença à faire tous les mouvements auxquels un oiseau se livre d'habitude en se baignant : elle rentra la tête, se secoua, agita les ailes et la queue, s'accroupit et finit ensuite par se rengorger. « Ce cas-ci encore, poursuit notre auteur, perd l'aspect de surprenant qui lui est inhérent, si l'on admet qu'il s'agit d'un engramme hérité, sur lequel le stimulus de contact avec l'eau agit ecphoriquement, bien qu'il n'affecte qu'une seule petite partie du corps. »

Huber parle d'une chenille qui au moyen d'une série de procédés se fabrique pour sa métamorphose un tissu très compliqué. Or, il a trouvé que s'il plaçait une de ces chenilles, qui était déjà arrivée au sixième stade de son ouvrage, dans un autre tissu qui n'était achevé qu'au troisième stade, la chenille, loin d'éprouver le moindre embarras, répétait parfaitement le quatrième, le cinquième et le sixième stade de sa construction. Au contraire, ayant trans-

porté une chenille d'un tissu au troisième stade dans un autre qui était déjà arrivé au neuvième, de manière que l'animal eût été dispensé d'une grande partie de son travail, alors la chenille se trouva dans l'impossibilité de passer les stades intermédiaires en poursuivant son ouvrage depuis le neuvième stade; et elle fut contrainte de recommencer encore par le troisième stade qu'elle avait tout à l'heure laissé interrompu, si bien que dans le nouveau tissu que l'animal continua de tisser, les quatrième, cinquième, sixième, septième et huitième stades finirent par se trouver tissés deux fois. Ce fait est interprété par Semon de la manière suivante : « La chenille se trouve en une condition semblable à celle où nous sommes lorsque nous devons réciter une pièce de vers que nous n'avons répétée depuis longtemps. Nous pouvons bien la débiter depuis le commencement jusqu'à la fin, mais nous ne sommes point en état de commencer et de poursuivre à partir de n'importe quel endroit donné de la poésie sur un simple mot qu'on nous soufflerait. C'est ce que nous ne pouvons du moins pas faire la première fois. Si cependant nous en avons répété, ne fût-ce qu'une seule fois, une partie donnée à haute voix, alors nous pouvons, dans les limites de cette partie, reprendre et continuer à réciter un morceau quelconque à partir de n'importe quel endroit ».

On sait que même des oiseaux élevés dans des couveuses et qui pendant leur vie individuelle n'ont jamais vu un nid, commencent aussitôt à en bâtir un dès que l'occasion de s'accoupler leur est offerte, et qu'ils parviennent à bâtir un nid tout à fait pareil, quand même il ne serait pas aussi parfait, à celui de leurs semblables adultes qui en ont déjà bâti d'autres et qui peuvent avoir été, dès la première fois, sous l'influence de l'expérience acquise par voie éducative, en voyant bâtir des nids à de plus expérimentés. Or, cette tendance à se bâtir un nid peut être supprimée en présentant à ces oiseaux un nid tout fait, pourvu qu'il ne diffère pas excessivement de celui de leur espèce. Le plus intéressant c'est que, si ce nid, sans être substantiellement assez dissemblable pour être un refusé, présente cependant des différences remarquables en comparaison du nid normal, l'animal entreprend de le corriger en ôtant ce qui est à rejeter et en complétant ce qui manque. Et cela est donc exécuté par des organismes qui dans leur vie individuelle n'ont jamais vu un nid de leur espèce et qui ne possèdent aucune expérience personnelle au sujet des œufs et des petits auxquels ils vont donner le jour pour la première fois. « Ce qu'il y a de caractéristique dans ces procédés, ajoute Semon avec raison, c'est que la marche normale des réactions est modifiée par le stimulus com-

plexe actuel exercé par le nid qu'on offre à l'oiseau, d'une façon qui tient à la différence entre ce stimulus complexe actuel et l'effet final de l'excitation mnémique qui aurait consisté dans la construction d'un nid d'une espèce donnée. En d'autres termes : tant que le stimulus complexe actuel du nid mis à la disposition de l'animal offre des disparates par rapport au nid qui serait bâti en voie normale grâce à des réactions mnémiques, il se fait de la part des organismes les réactions les plus différentes afin d'ôter ces disparates. » Or, cette tendance à ôter la disparate entre une impression complexe actuelle et l'impression semblable évoquée par la mémoire est une des manifestations les plus caractéristiques des phénomènes mnémoniques. Sous ce rapport aussi, l'instinct inné de la construction du nid se révèle donc comme un phénomène mnémonique.

Après avoir ainsi mis en évidence que beaucoup de « dispositions d'irritabilité » des organismes, à coup sûr non acquises pendant leur vie individuelle, à en juger par les circonstances dans lesquelles elles s'activent et par leur manière de se rendre ainsi manifestes, se comportent exactement comme les engrammes acquis pendant la vie, Semon passe à démontrer que, non seulement ces cas particuliers de développement que nous venons d'examiner et qui sont d'un ordre presque psychique, mais bien plutôt tous les phénomènes ontogénétiques en général, à commencer par les morphogènes proprement dits, sont susceptibles d'être compris dans cette catégorie de dispositions engraphiques d'irritabilité.

Sa démonstration se base spécialement sur ce que bien des passages morphologiques d'un stade de développement au stade successif sont provoqués par des stimulus qui, à cause de leur nature ou des conditions au milieu desquelles ils agissent, ne peuvent certainement pas exercer une action formatrice vraie et propre, et que, au contraire, ils se montrent susceptibles d'être aisément interprétés comme exerçant une action ecphorique sur un engramme ou sur une série donnée d'engrammes que l'espèce a acquis par le passé; par exemple, lorsque certains amphibiens, pour commencer leur métamorphose d'organismes branchiés en pulmonés, ont besoin de venir d'abord en contact avec l'air atmosphérique.

S'il en est ainsi, c'est-à-dire si les phénomènes du développement normal sont eux aussi à attribuer au « dégagement ecphorique » d'une ou de plusieurs séries d'engrammes, il s'ensuit que même beaucoup de phénomènes morphogènes tout à fait particu-

liers deviennent susceptibles d'une interprétation nouvelle, tout analogue à celle de phénomènes correspondants d'un ordre plus proprement psychique. Ainsi, pour citer un seul exemple, la tendance des organismes, tant en voie de développement qu'adultes, à revenir à leur forme normale après en avoir été artificiellement éloignés, — à régénérer, par exemple, la partie amputée, — ne serait pas autre chose que la tendance à faire cesser la disparate entre l'état morphologique complexe actuel anormal et l'état normal évoqué mnémoniquement. Cette tendance se montrerait donc de la même nature que celle que nous avons examinée plus haut de l'oiseau qui entreprend de corriger le nid qu'on lui offre jusqu'à ce qu'il l'ait ramené à son modèle normal.

Telle est, en un résumé très sommaire et imparfait, la conception de Semon. Toute séduisante et tout magistralement développée qu'elle sait, nous sommes tenus à ajouter ici un mot sur l'obstacle d'une importance fondamentale que Semon a dû nécessairement rencontrer sur son chemin, et qu'à notre avis il n'est pas parvenu à surmonter.

Comme pour les plus caractéristiques parmi les engrammes acquis pendant la vie, c'est-à-dire pour les phénomènes communs de la mémoire, les faits le forcent à admettre au moins un certain degré de localisation; aussi il est fort embarrassé à expliquer la transmission de ces engrammes par hérédité, vu que le lieu de leur localisation n'a certainement rien à voir avec le lieu de production des cellules germinales.

Sa tentative pour se tirer d'embarras consiste au fond à nier, en dépit des faits, même pour les phénomènes communs de la mémoire, une localisation vraie et propre, remplaçant cette dernière par une sorte d'irradiation et diffusion de chaque action engraphique, tant psychique que morphogène, tant simple qu'on ne peut plus complexe, — et par conséquent de chaque engramme; — sorte d'irradiation, laquelle, partant de la respective zone limitée où cette action viendrait à avoir son maximum d'intensité, arriverait avec une intensité décroissant peu à peu mais qualitativement invariable, non seulement à toutes les cellules du *soma* indistinctement, les sexuelles comprises, mais jusqu'à toutes et à chacune des plus petites parcelles vivantes de chaque cellule, auxquelles Semon donne le nom de « protomères ».

Or, sans compter que, ainsi que nous l'avons dit, cela est en contradiction directe avec les faits les mieux démontrés : tels ceux que nous fournissent, par exemple, les maladies de la mémoire, où une localisation vraie et propre des impressions mnémoniques

proprement dites est prouvée parce qu'à chaque espèce ou ordre d'impression dont la mémoire a été perdue correspond toujours une lésion dans une région bien déterminée de l'encéphale ou du reste du système nerveux; à part cela, nous nous demandons quelle signification tangible peut avoir pour nous cette diffusion de chaque action engraphique, psychique ou morphogène, et même on ne peut plus complexe, s'accomplissant de telle façon que cette dernière demeure qualitativement identique, sauf son degré d'intensité, dans toutes les plus petites parties de l'organisme, — par exemple, la diffusion d'une impression visuelle quelconque aux protomères de fibres musculaires, de cellules glandulaires, et ainsi de suite; et la diffusion d'une adaptation fonctionnelle locale dans l'organisme tout entier, — et quelle explication qui ne soit pas purement verbale, dépourvue de tout contenu comparatif avec quelque phénomène ou modèle mécanique à nous connu, est par conséquent celle d'attribuer la transmissibilité des infinis engrammes différents, tant hérités qu'acquis par l'organisme pendant sa vie, tant psychiques que morphogènes proprement dits, — constituant dans leur ensemble l'ontogénèse tout entière, — à l'accumulation de tous ces engrammes sur chaque protomère de la substance germinale.

La théorie de Semon partage donc en cela le sort de toutes les hypothèses mnémoniques semblables de l'hérédité qui l'ont précédée. Et cela était inévitable, car ce rapprochement comparatif entre le phénomène mnémonique proprement dit et le phénomène ontogénétique, que pourtant un si grand nombre ont compris contenir un grand fonds de vérité, ne paraît point être jamais susceptible de donner des fruits plus positifs, tant qu'on ne voudra hasarder aucune hypothèse sur la nature du phénomène mnémonique et tant qu'on n'aura pas décidément recours, pour la mémoire morphogène de l'espèce ainsi que pour la mémoire psychique acquise par l'individu pendant sa vie, à l'hypothèse d'une localisation vraie et propre. Le lecteur sait peut-être déjà que ce sont justement ces deux hypothèses, — l'une, d'accumulations nerveuses spécifiques, et l'autre, d'une centro-épigenèse, — qui, dans notre récent ouvrage *Sur la transmissibilité des caractères acquis*, nous ont amené à pouvoir rendre parfaitement compte du mécanisme de cette transmission.

C'est pourquoi, en concluant sur l'ouvrage de Semon, à la question que cet auteur se pose lui-même de savoir si, par sa nouvelle terminologie, il n'aurait fait autre chose que d'exprimer par d'autres mots les faits qu'il se proposait d'expliquer, nous croyons

pouvoir donner la réponse impartiale suivante : Le résultat de ses études est bien loin de se réduire dans son ensemble à un pur verbalisme. Sa nouvelle nomenclature, son choix soigneux des faits et sa façon ingénieuse de les disposer et de les discuter lui ont admirablement servir à graver, d'une manière bien plus suggestive que n'importe lequel de ses prédécesseurs, la conception que les instincts et les autres tendances innées de l'organisme, les morphogènes y comprises, à raison des circonstances au milieu desquelles ils s'activent et de la manière de se rendre manifestes, ne sont fort probablement autre chose que des engrammes que les ancêtres de l'individu actuel ont acquis pendant leur vie et qu'ils lui ont ensuite transmis par voie héréditaire. Et cette énonciation du résultat qu'il a obtenu suffit pour en faire apprécier la valeur et l'importance. Mais lui non plus n'est parvenu à jeter la moindre lumière sur la nature de l'action engraphique, ni sur la façon dont les engrammes se transmettent de l'organisme père à l'organisme fils. Ce qui par contre-coup finit par nuire grandement aussi à sa thèse préférée, car c'est justement et exclusivement à cause de cela qu'il ne parvient jamais, au fond, à dépouiller son affirmation d'identité entre les phénomènes mnémoniques proprement dits et les phénomènes morphogènes du développement de son aspect d'une comparaison artificielle entre des phénomènes substantiellement différents.

EUGENIO RIGNANO.

L'EXTASE DANS LE MYSTICISME MUSULMAN

LES ÉTAPES DU SOUFI

Ascétisme et extase ne sauraient être séparément examinés. Comme le dit si bien Miguel Azin, l'éminent professeur d'arabe et de philosophie médiévale de l'université de Madrid : « L'objet de la mystique est la communication immédiate et directe entre l'homme et la divinité par la vision intuitive extatique. La pratique, l'exercice de la perfection spirituelle, c'est-à-dire l'ascétisme, en est en quelque sorte la préparation et le préambule [1]. »

Les étapes du soufi vers le but final, absorption en Dieu, communication avec le monde nouménal, aussi bien que l'extase elle-même, ne peuvent guère être étudiées aujourd'hui, dans une société aussi moralement déchue que l'Islam par l'observation exclusive des milieux musulmans. Nous avons dû souvent compléter les renseignements verbaux fournis par des mystiques rencontrés au hasard de nos voyages en Afrique, par l'étude des écrits laissés par les soufis célèbres.

Ghazali (Algazel), philosophe et mystique du XII[e] siècle, et Mohy ed din Ibn el Arabi, illuminé du XIII[e] siècle, excellemment traduits et commentés par des arabisants espagnols [2], ont été plus d'une fois nos guides dans le labyrinthe du soufisme musulman.

Certains mystiques partagent le chemin à accomplir en cinq, six, sept degrés différents et qui portent des noms et des qualificatifs variant avec l'opinion ou le sentiment personnel de l'auteur. Nous préférons laisser de côté des énumérations fastidieuses, étrangères à la compréhension du sujet pour nous en tenir à des divisions imposées par l'observation psychologique.

Il apparaît que l'ascète musulman passe par trois phases : la première de préparation, la seconde de perfection, la troisième d'attente de l'extase.

1. Azin, *Algazel* : *Dogmatica, moral, ascetica*, édition Comas hermanos, Zaragoza, 1901, p. 342.

2. Azin, ouvrage précité; Psicologia del extasis en dos grandes misticos musulmanes, *Cultura española*, n° 1, Madrid, 1906. — Mohidin, *Extracter del homenaje à Menendez y Pelayo*, Victoriano Suarez, Madrid, 1899.

Le dévot qui ne ressent pour la vie du monde aucun attrait et qu'au contraire la vie intérieure séduit, s'entraîne sous la direction d'un maître, jadis indépendant le plus souvent, aujourd'hui moqaddem ou dignitaire préposé à cela par le chef d'une confrérie. « Sois entre les mains de ton Directeur comme le cadavre entre les mains du laveur des morts, » dit une maxime soufie vulgaire [1]. L'appui d'un guide est toujours recommandé, à cause du changement d'habitudes qui peut déséquilibrer le novice sans qu'il y soit préparé et le précipiter dans la folie ou dans le vice, par réaction [2]. Ainsi conduit l'apprenti mystique est invité à chercher un sens moral ou philosophique à chacune des obligations strictes de la loi musulmane : confession de l'unité de Dieu, prière, aumône, jeûne et pèlerinage à La Mecque [3]. Cela l'habitue à concentrer sa pensée et à éviter la distraction et, de plus, l'accoutume à se servir de symboles, qui lui permettront plus tard de s'évader de la prison étroite des rituels, pour atteindre la région où les règles imposées aux hommes ne sont plus d'aucun secours, mais doivent être rejetées comme un vêtement lourd et inutile. D'autre part le futur soufi sera amené à se rendre un compte incessant de ses pensées, de ses actions, actuelles et passées, possibles et impossibles, en un mot, à s'analyser lui-même à tout instant, à procéder à un examen de conscience fréquent et rigoureux. S'il n'atteint pas la maîtrise de l'analyse mentale, l'aspirant mystique ne pourra continuer sa marche dans la voie ascétique. Beaucoup ne dépassent pas l'essai de connaissance subjective et ce sont les serviteurs (*kroddam*) des ordres religieux, analogues aux membres du tiers ordre de saint François. Les maîtres font leur choix parmi eux, mais ce ne sont pas encore des mystiques.

L'essai de culture de l'attention et de la volonté que nous verrons être si nécessaire à l'obtention de l'extase, se fait dans cette phase de préparation. Le novice, à cause même des obstacles qu'il rencontre sur sa route, tant qu'il est astreint à une existence mondaine, est obligé de surmonter les difficultés qu'ils lui opposent au sein même de la vie agitée de la ville, de la place publique, du bazar [4]. C'est une épreuve obligatoire.

Quand cette étape de préparation a été franchie, la vie solitaire dans un coin de la mosquée, ou mieux dans une cellule de la *zaouïa*, chambre de quelques pieds carrés sans ornements, sans meubles,

1. Rinn, *Marabouts et khouans.*
2. Algazel, *Dogmatica, ascetica, moral*, p. 85.
3. *Id.*, p. 343 et suiv.
4. Algazel, *id.*, p. 423.

presque sans lumière (comme nous l'avons constaté à la *zaouïa* où Sidi Snoussi (XVIIIe siècle) enseigna, à Mazouna (département d'Oran), favorise au futur mystique la perfection dans la voie. Le jeûne, la veille, le silence, régulariseront ses fonctions physiologiques, les empêcheront de distraire ses pensées.

Cette deuxième étape où commence l'ascétisme musulman proprement dit, période de perfection, comprendra un double effort : 1° celui de refréner les passions; 2° celui d'isoler l'objet de la méditation de ses qualités sensibles, de rompre ses attaches avec le monde phénoménal.

Par la continence, c'est-à-dire la privation de tout ce qui n'est pas absolument nécessaire à la santé corporelle, soutien de la santé morale, le soufi s'accoutume à l'indifférence au plaisir et à la douleur. Les mortifications énoncées plus haut, jeûne, veille et silence, seront des moyens mécaniques pour atteindre ce résultat, dans les débuts tout au moins. Les réflexions journalières sur sa vie mentale, arrêteront plus efficacement par la suite, ses tendances passionnelles. Des méditations sur des sujets métaphysiques de plus en plus élevés, convaincront le disciple de la non-réalité du monde extérieur : reflet, ombre de Dieu, distraction spectaculaire de profane, barrière dressée entre l'homme et le sentiment de l'absolu. Il n'est pas dit pour cela que le mystique abandonnera complètement le monde pour se livrer à l'ascèse, s'il a des devoirs d'humanité à remplir, mais à des heures, à des jours donnés, s'il ne peut faire plus, il oubliera la vie ordinaire, s'efforcera de n'y point penser, pour se livrer aux exercices de la voie. La simplification du champ psychologique, la tentative d'abandon de l'hétérogénéité ordinaire de la conscience quantitative pour un état d'homogénéité qualitative, sera recherchée par une exaltation de l'attention et de la volonté sous ses deux formes d'impulsion et d'arrêt.

Ces forces de l'esprit avaient sans doute été déjà l'objet des soins des directeurs de conscience musulmans, mais elles joueront surtout leur rôle dans la phase de perfection. Elles seront exercées spécialement par la pratique des *dikr* mentaux, c'est-à-dire des méditations au sujet d'une phrase coranique, d'une formule, d'un mot, parfois même d'un vers profane ou érotique, à condition qu'aucune intention voluptueuse n'y soit attachée par celui qui s'en sert [2]. Le dikr verbal ou répétition à satiété de paroles déterminées

1. Abd el Hadi ben Ridouane, *Revue africaine*, 1888, p. 346.
2. Voir pour le caractère licite des méditations à l'égard de vers profanes : *Psicologia del extasis de la cultura española*, p. 213.

est une forme dégénérée de celui dont nous parlons, un simple moyen mécanique d'assoupissement mental, employé dans les confréries musulmanes, faute de mieux, la majorité des affiliés étant inaptes à devenir de vrais soufis. Le *dikr* intérieur ou du cœur est le seul efficace [1], il permet de « dépouiller l'essence divine de tous les concepts de l'entendement, de toutes les idées formées par notre imagination et notre esprit [2] » et à plus forte raison fait oublier au soufi ses affaires de famille ou d'argent, son nom, sa physionomie propre et sa qualité humaine [3]. C'est ainsi que par élimination successive de toutes les qualités accessoires d'une chose ou d'un concept on se rapprochera de plus en plus d'un état psychique qualitatif et homogène. Les sensations phénoménales abolies momentanément tout au moins, et avec une facilité de plus en plus grande, on se formera une idée unique, un sentiment immense et silencieux d'une contrée divine, comme disent les soufis, dont on ne sait rien d'autre que son existence. Le raisonnement disparaît totalement, l'amour pour un objet unique et ardemment désiré demeure seul.

L'ascétisme de combat s'efface maintenant devant l'attente paisible, troisième et dernière étape, très difficile à décrire. Un commerçant Aïssaoui de Kairouan, Si Djilani, me disait qu'on se sentait à cette période attiré loin de son corps, et qu'on était très heureux sans savoir pourquoi. Mme Eberhardt [4] prétendait qu'on était comme soustrait aux lois de la pesanteur, tant on tenait peu à la terre et que sans pensée désormais, on n'était que pure réceptivité. Ces personnes qui n'avaient peut-être ressenti dans leur vie aucune extase parfaite, m'ont fourni les preuves, à plusieurs années d'intervalle, d'un état qui précède l'extase, moment de passivité et d'attente où la personnalité a presque disparu, où la simplification, le rétrécissement de la conscience ont atteint leurs limites extrêmes, où l'unité est proche.

Examen de conscience et analyse, élimination des obstacles et abstraction, attente, telles seraient donc les étapes du soufi dans sa marche à l'extase.

Nous arrivons ici au fait psychique le plus curieux et le moins défini qui soit, l'extase. Certains ont voulu en faire un néant absolu, une inconscience complète. L'anéantissement des soufis,

1. Abd el Aben, Ridouane, *loc. cit.*, p. 354.
2. *Id.*, *loc. cit.*, p. 342.
3. *Id.*, citation d'Abd el Krim el Kocheiri du XIV[e] siècle, p. 354.
4. Auteur musulman de l'*Ombre chaude de l'Islam* (Charpentier), morte en 1904 dans l'inondation d'Aïn Sefra.

la fena, à la fois hébétude et ivresse, comme dit Ghazali [1], est un état différent de l'état psychologique normal ; s'il est un non-être, c'est seulement par rapport au phénomène. Il faut entendre par le terme d'inconscience, si fréquemment employé par des auteurs soufis, des inconnaissances acquises de telle ou telle classe de phénomènes, des pertes de connaissance différentes (de son essence propre, du monde extérieur, de tout ce qui n'est pas Dieu, des attributs et qualités, enfin de l'inconnaissance elle-même) [2].

Le soufi, dans l'extase complète, se sent perdu dans la mer de l'unité comme une vague et il a l'intuition d'en être inséparable, il vit de la vie générale sans qualités sensibles, « comme un atome perdu dans la lumière du soleil [3] ». Bien que certains comme Algazel et la plupart des affiliés actuels des confréries s'en défendent, il expérimente le panthéisme, voit tous les êtres dans l'âme universelle, se considère à la fois comme contenu dans cette âme et comme la contenant tout entière. C'est la pensée même de Schopenhauer affirmant que la volonté est tout entière dans chaque individu. « Il n'y a aucune distinction dans l'unité, dit le livre persan du *Gulshan i Raz*. Celui qui s'est anéanti et qui s'est entièrement séparé de lui-même entend retentir dans son cœur cette voix et cet écho : je suis Dieu. » On n'est pas si affirmatif en Afrique, par crainte des orthodoxes, mais les frères de l'ordre fondé par Si Tidjani au XIXe siècle répètent ces paroles de leur maître : « L'atome est enveloppé par la divinité puisqu'il est une émanation de son nom très saint », et sans l'avouer ouvertement, ils espèrent, comme tous les vrais soufis, s'absorber en Dieu.

Pour nombre d'auteurs, il existe plusieurs extases différentes. M. Ribot distingue par exemple l'extase où une certaine motilité subsiste et l'extase en repos [4]. Il nous semble que l'extase calme ou en repos est la seule parfaite et le terme unique de l'ascétisme. Ce que l'on désigne sous le nom d'extases, états psychiques anormaux, émotions aiguës accompagnées d'une angoisse indéfinissable et suivies de voluptés particulières, n'est que prodromes variables avec le tempérament de chaque mystique, dépendants de l'intensité de l'émotion et de la plus ou moins grande force d'inhibition de la volonté.

Ces préambules de l'extase en repos ou proprement dite, présentent des caractères hallucinatoires marqués : visions, sons ou

1. *Cultura española, psicologia del extasis*, p. 215.
2. *Id.*, p. 225-226.
3. Sylvestre de Sacy, *J. des Savants*, 1822.
4. Ribot, *Les maladies de la volonté*, ch. v, p. 133 (Paris, F. Alcan).

mouvements extraordinaires perçus par le soufi et liés à son langage intérieur : visuel, auditif, moteur, mixte, dans la vie normale. Des signes physiologiques spéciaux les caractérisent : une sueur abondante ruisselle sur le visage et les membres de l'ascète en exercice mystique, il se livre à des sauts extravagants, pousse des cris imprévus et rauques, commet des actes d'apparence insensée, comme la lacération de ses vêtements, des mouvements désordonnés de la chevelure dans une anesthésie totale, faits faciles à observer dans les hadrat ou réunions des confréries.

Les balancements rythmés du corps et de la tête, les inspirations profondes, excités par la musique mélancolique et monotone de la flûte arabe et du tambourin, aident mécaniquement à leur production.

Certains ont entendu des sons merveilleux très doux et inconnus qui les plongeaient dans une volupté particulière, à laquelle tout leur corps participait confusément selon les uns, au contraire, spirituellement sentie seulement, prétendent d'autres, les plus nombreux. Les Khelouatya[1] répandus dans toute l'Afrique du Nord voient des lumières, des personnages, des animaux, des palmiers, en mouvement ou non. Un Aïssaoui de Tetouan m'a raconté avoir vu en transe des lueurs successivement rouges, jaunes, bleues, blanches, vertes, grises et des lignes enchevêtrées en mouvement. Ibn el Arabi rapporte qu'il vit « en extase d'une manière intuitive l'essence individuelle de Dieu, tant dans son apparence extérieure que dans sa réalité intrinsèque. Je n'avais jamais vu cela (dit-il) dans aucune de mes intuitions antérieures. Sa figure était de lumière blanche sur un fond rouge, lumineux aussi, et il se mouvait doucement en soi-même[2] ». Des soufis ont aperçu sept lumières correspondant à une substance différente. Le chik Senoussi (XVIIIe siècle)[3] compte aussi sept degrés d'extase éclairés par sept lumières : des lumières ternes éclairent les extases de l'humanité dévote, l'extase passionnée est bleu clair, l'extase du cœur est rouge flamme, l'extase de l'âme immatérielle est jaune, l'extase mystérieuse est blanche, l'extase d'obsession est couleur des miroirs limpides, la 7e extase complète, ou béatitude, est verte et blanche, puis couleur de pierres précieuses changeantes. Ces visions sont réputées dangereuses et susceptibles de donner la mort à ceux qui en sont gratifiés.

1. Coppolani et Depont, *Confréries religieuses de l'Islam*; Rinn; *Marabouts et khouans*.
2. *Cultura española*, article cité, p. 229.
3. Rinn, *Marabouts et khouans*.

Beaucoup de personnes, et les musulmans observateurs de la Loi littérale, tiennent ces hallucinations pour des comparaisons employées par les soufis à définir leurs émotions. Je crois au contraire que des hallucinations déterminées accompagnent les divers moments de l'entraînement mystique rapprochés de l'extase dernière et qu'elles sont des restes, peut-être les seuls de la vie mentale normale, où les individus se représentaient leur pensée en sons, en scènes colorées ou en mouvements.

L'extase paisible, en repos, comme l'appelle M. Ribot, survient à l'improviste, est peu durable en général. Elle peut être rare ou habituelle, provoquée ou naturelle. Les musulmans émettent des avis contradictoires sur la durée de l'extase parfaite. Beaucoup croient avec Ghazali que l'homme mourrait si elle se prolongeait [1]. Quelques-uns, par contre, sont d'avis avec Mohy ed din ibn el Arabi qu'elle dure toute la vie chez une classe de fous que l'approche du but a épuisés et affaiblis et « *qui ne mangent ni ne boivent*,..... qui ne conservent l'usage de la raison que pour la satisfaction des nécessités physiologiques : ils sont comme des animaux qui les satisfont instinctivement, parce que leur raison est extasiée dans la contemplation de Dieu. Leur folie n'obéit pas à des bouleversements organiques [2] ». Il ajoute encore dans son grand ouvrage le Fotouhat : « Certains reviennent de l'union avec Dieu et d'autres n'en reviennent pas ou le font comme ils veulent, par la plus libre volonté, ainsi Aboumedien (Sidi Bou Medine, saint soufi de Tlemcen), ou par force et nécessité violente, comme Abou Yezid (le fameux persan Boustami) [3] ». Il n'y a donc pas de règle qui détermine la durée de l'extase. Si elle est momentanée et rare, c'est ce que l'on appelle le hal ou état, si elle se convertit en faculté habituelle c'est le maqam ou station. Tout dépend de la force d'inhibition de la volonté.

L'extase est presque toujours provoquée par les pratiques que nous avons décrites, et elle est, comme a osé me le dire un musulman, un véritable viol de Dieu, puisque celui qui a accompli toutes les prescriptions de ses directeurs de conscience doit l'atteindre, à condition toutefois qu'il soit physiquement et moralement sain. Mais elle peut être aussi naturelle, c'est-à-dire spontanée. Dans ce cas la grâce facultative de Dieu intervient et permet à des privilégiés d'approcher de son trône et de l'apercevoir, selon l'expression des mystiques. Cela peut survenir à l'improviste, un jour de

1. *Cultura española*, art. cit., p. 215.
2. *Id.*, p. 233.
3. *Id.*, p. 235.

méditation sur la tombe d'un saint, ou pendant le sommeil.

L'extase calme et sereine, sentiment indéfini de ce qui est au delà du phénomène, purement qualitatif, est-elle due, comme veut le supposer M. de Montmorand [1], au triomphe de l'Inconscient, au sens attribué à ce mot par M. de Hartmann, à l'empiétement du subliminal de Myers, du polygone de Grasset, sur la conscience principale, roi du système? Nous inclinons à penser, au contraire, qu'elle est un état anormal de la conscience principale qui a successivement délégué la plupart de ses besognes habituelles de contrôle et d'action aux centres secondaires, a fait passer au rang de simples réflexes les opérations psychiques les plus délicates pour vouer la conscience supérieure, devenue une hyperconscience soumise à des lois mentales nouvelles, à une vie plus haute qui participe de mondes étrangers à celui où nous vivons quotidiennement.

La pensée d'illuminés comme Mohy ed din, convaincus de l'existence de psychismes hiérarchisés dans l'univers entier, miroirs plus clairs que nous-mêmes, où l'âme universelle viendrait se refléter sous des aspects plus brillants, nous suggère l'hypothèse d'une communication possible entre l'hyperconscience du soufi en extase et des psychismes supérieurs au nôtre par une sorte de télépathie, Mohy ed din disait : « Pour l'âme universelle tout le monde est animé », et de tout temps de nobles esprits furent séduits par cette idée.

Platon accordait une âme aux astres, les néo-platoniciens traduits et commentés par les savants arabes et juifs d'Espagne ont fait passer cette croyance exaltée dans la philosophie et la mystique arabe et juive : soufisme et kabbale. Le grand Képler lui-même aimait cette opinion.

De nos jours Michelet disait Jeanne d'Arc possédée par l'âme de la France; MM. Sighele et Gustave Le Bon paraissent accorder aux foules des psychismes distincts. Bourdeau enfin, dans le *Problème de la vie*, aperçoit l'univers comme une hiérarchie de synthèses psychiques.

S'il y avait quelque réalité dans ces conceptions, le soufi et le mystique en général ne se tromperaient qu'à demi en recherchant l'union en Dieu. Sans doute que l'individu, si entraîné soit-il par l'ascétisme, ne peut être informé de la Pensée universelle et que l'orgueil humain seul a donné naissance à cette prétention, mais l'extase ne pourrait-elle être en somme le seuil que des hommes

1. De Montmorand, États mystiques, *Revue philosophique*, juillet 1905, p. 23.

spirituellement évolués franchissent parfois, seuil qui donne accès à des mondes immédiatement supérieurs? Une telle extase ne placerait-elle pas le mystique sur une limite où, soustrait à l'attraction d'un système plus faible, il serait attiré dans l'orbite de gravitation d'un système plus puissant.

D'ailleurs repousserait-on l'explication proposée comme trop hardie, et les étapes du soufi dans sa marche vers ce qu'il croit être Dieu, ne seraient-elles que tentatives vaines de se surmonter soi-même et de devenir un surhomme mental, que Nietzsche réprouverait d'ailleurs à cause de son abandon du corps, elles vaudraient comme aspirations très respectables vers un idéal de vie sereine et poétique.

Beni-Aram (Algérie).

PROBST-BIRABEN.

REVUE GÉNÉRALE

LE MOUVEMENT PÉDOLOGIQUE ET PÉDAGOGIQUE

Pédologie : Premier et deuxième *Congrès d'hygiène scolaire et de Pédagogie scientifique*. Rapports et communications. (2 vol. in-8°, 277 et 332 pp. Paris). — *L'Éducation moderne* (Revue bimensuelle, Paris). — Lina Maesbini : *Sguardo alla Pedologia negli Stati Uniti ed in Europa*, tr., 66 pp., Bologne, 1905). — Dr Ed. Claparède : *Psychologie de l'Enfant et Pédagogie expérimentale* (76 pp. Genève). — Menotti Caleagni : *Note di Psico-Fisiologia infantile et considerazioni pedagogico-didattiche fatte sugli alumni d'una prima classe élementare* (1 vol. gr. in-8°, 272 pp., Roma, 1905). — Alexander F. and Isabel C. Chamberlain : *Studies of a Child* (1 br. in-8°, 29 pp. extr. du *Ped. Semin.*, 1904). — *Bulletin de la Société libre pour l'étude psycologique de l'enfant* (années 1905-6). — Ed. L. Thorndike (études éditées par) : *Heredity, correlation and sex differencesin school abilities* (Columbia University, vol. XI, n° 2). — *Educational Review* (1905-6). — Ed. L. Thorndike : *Educational Psychology* (1 vol. in-8°, 174 pp., New-York).

Pédagogie : Eslander : *L'École nouvelle* (1 vol. in-8°, 272 pp. Paris). — Alexis Bertrand : *L'égalité devant l'Instruction* (Cahiers de la Quinzaine, 6e série, n° 2). — C. Bouglé, *Solidarisme et libéralisme* (1 vol. in-8°, 248 pp., Paris). — Ed. Parisot : *Jean-Frédéric Oberlin*, essai pédagogique (1 vol. in-8°, 317 pp., Paris, 1905). — Dr M. de Fleury : *Nos enfants au collège* (1 vol., 308 pp. Paris, 1905). — F. Queyrat : *Les jeux des enfants* (1 vol. in-16 de la Biblioth. de philos. contemp., Paris, F. Alcan, 1905). — Léon Tolstoi : *Articles Pédagogiques* (1 vol., 512 pp., Paris, 1905). — Alfred Croiset, Appell, Seignobos, Lanson, etc. : *Enseignement et Démocratie* (1 vol. de la Biblioth. gén. des Sc. soc., 343 pp., F. Alcan, Paris, 1905).

I

Les Congrès se multiplient énormément et leur objet a dù se transformer : ils deviennent un instrument de propagande pour la diffusion de notions utiles, familières aux spécialistes, mais inconnues ou méconnues de ceux qui devraient surtout en tirer profit. A ce besoin « d'instruire l'opinion » répondent notamment les deux Congrès d'Hygiène scolaire et de Pédagogie physiologique (novembre 1903 et juin 1906), organisés par la *Ligue des Médecins et des Familles* pour l'hygiène scolaire. En exposant « le rôle du Médecin scolaire » dans un rapport qui est une remarquable mise au point de la question, le Dr Le Gendre savait fort bien que ce problème, posé dès 1830 par le Dr Bourjot, a été étudié sous tous ses aspects : il était nécessaire pourtant qu'un spécialiste très autorisé vînt redire que « le principal défaut de l'organisation actuelle c'est que les médecins ne connaissent les élèves que s'ils sont malades. Les maîtres devraient être avertis de soumettre à l'examen médical les enfants dès qu'ils remarquent des modifications dans leur travail ou leur caractère. Le médecin doit

être consulté pour l'hygiène intellectuelle et morale, il a aussi son avis à donner sur le développement de l'enfant, sous l'influence des crises physiologiques, sur le choix de telle ou telle catégorie d'enseignement et sur celui de la carrière ». Voici un enfant distrait, paresseux ou irrégulier : si on avait créé en France l'inspection otologique complémentaire, qui fonctionne à l'étranger, on saurait que cet écolier n'est ni coupable ni même anormal. Il a des végétations adénoïdes et le Dr Dubar conclut dans son rapport à la possibilité de rencontrer chez 50 enfants sur 100 des affections de l'oreille et des troubles de l'audition. Puisqu'on ergote toujours sur le surmenage, au lieu d'étudier expérimentalement les points essentiels de cette épineuse question, selon l'exemple donné par Binet et Tissié, il faut au moins retenir l'attention du public sur quelques données acquises : quelle est, par exemple, la valeur du travail du matin et de l'après-midi? Dès 1889, dans notre étude sur l'*Enseignement secondaire des jeunes filles en Allemagne* nous demandions la suppression des classes principales du soir, nuisibles à la santé des élèves, au progrès des études et aux travaux du personnel : nous avions le tort d'avoir raison trop tôt. En 1903, grâce aux travaux continus d'observateurs et d'expérimentateurs habiles, le Dr Doléris, qui les a brillamment synthétisés, peut conclure qu'il est certain que le plus grand effort doit être fait le matin, — et les pontifes de la pédagogie officielle paraissent enfin le comprendre. Il leur reste pourtant à savoir que pour exiger des enfants le matin — après 12 heures de jeûne — un travail soutenu pendant quatre heures, *il faut les nourrir* et *leur donner un déjeuner substantiel*. Dans cette *Revue* même, il y a quatre ans, nous avons longuement montré l'insuffisance du régime alimentaire auquel nos enfants sont condamnés par une routine encore vivace et qu'on ne songe même pas à combattre! — Examinant de nouveau le problème de la répartition des heures de travail, le Dr Maurice de Fleury soutient qu'il est actuellement démontré que, pour les hommes comme pour les bêtes, la somme de fatigue est proportionnelle au nombre des mises en train. Ajoutez à cela ce grand mal que les professeurs d'une même classe, note M. Chabot, de plus en plus nombreux et trop nombreux, ne sont pas amenés à se concerter pour fixer ce qui revient à chacun d'eux, mesurer le travail et l'équilibrer sur les différents jours de la semaine. Ainsi les professeurs, à leur insu, demandent souvent à de jeunes enfants une journée de 10 heures et 10 heures et demie de travail sédentaire et cérébral, — avec l'assentiment implicite des familles, dont les unes se résignent à cette surcharge et dont les autres aident à tromper le professeur en faisant en partie la tâche de l'élève. Que les professeurs soient mieux renseignés par les familles, conclut M. Chabot, et le mal sera vite réparé. Mais comment obtenir cette bienfaisante collaboration du médecin, du maître et des parents? C'est surtout l'adhésion des familles qui manque à la Ligue des Médecins et des Familles : le premier congrès comptait juste 14 membres qui n'appartenaient ni à

l'enseignement ni à la médecine. Mais celle-ci ne se décourage pas : sous l'active impulsion du Dr Albert Mathieu, qui a obtenu les concours les plus précieux et notamment celui de M. Lavisse, dont l'allocution incisive et courageuse a été commentée partout, elle cherche à vaincre l'extraordinaire indifférence des familles françaises et à faire leur éducation : les deux rapports de MM. Chabot et Bougrat, œuvres capitales du deuxième congrès, — préconisent les moyens précis de propagande spéciale et de coopération officielle et organisée. Si M. C., qui a consacré depuis plusieurs années de remarquables études à cette œuvre de l'éducation des familles en hygiène scolaire, parvient à émouvoir l'opinion, la Ligue aura rendu un immense service, et il faut bien admettre que la persévérance finit toujours par triompher, puisque le dossier sanitaire de l'écolier paraît devoir entrer enfin dans la pratique. La Ligue a vivement insisté sur ce point (allocution du Dr Le Gendre, rapports des Drs Letulle, Teissier, César Roux, Dinet). Le livret scolaire de santé est mis dès maintenant en vigueur dans les écoles de Nancy [1], et l'on va, dit-on, le rendre obligatoire dans tous les établissements scolaires. N'eût-elle obtenu que ce résultat, la Ligue aurait rendu un immense service : ce livret *individuel*, indispensable au médecin scolaire, peut être une source inestimable de découvertes pédologiques ou pédagogiques.

Celles qui sont désormais acquises répondent des progrès à venir : aussi est-il bon de jeter un regard sur l'histoire toute récente — et encourageante — de la pédologie : l'excellente et suggestive synthèse que nous présente Me Lina Maestrini nous en fournit l'occasion. Les savants se préoccupent assez peu du passé : ils vont de l'avant. Tâchons, nous aussi, de substituer à l'érudition, féconde seulement chez quelques spécialistes de grand talent, des sommaires exacts et précis qui donnent la mise au point et la direction générale d'une série de recherches. Le bref et solide ouvrage de M. est un modèle du genre : sur les causes générales de l'étude de l'enfant au XIXe siècle, sur les origines, la valeur, la méthode, la diffusion de la pédologie en Allemagne, aux États-Unis, en Europe, et notamment en Italie, sur sa condition présente et ses desiderata, sur les raisons spéciales, exposées d'après Stanley Hall, qui expliquent le développement reçu par ces études en Amérique, tout le nécessaire est dit avec exactitude et sobriété. La documentation est complète et mise en œuvre avec autant d'intelligence que de clarté.

C'est un service de même ordre, — en ce qui concerne la question des méthodes, — que doit rendre aux étudiants, aux instituteurs,

1. Voir Règlement sanitaire des écoles de la ville de Nancy dans *l'Education moderne*, avril 1906 (Direction Dr Jean Philippe et Paul-Boncour), bimensuelle, consacrée à l'hygiène scolaire, à la pédologie et à la pédagogie. Ce périodique est appelé à combler une regrettable lacune, que nous avons maintes fois signalée en parlant ici de revues étrangères (*Die Kinder fehler*, *Pedagogical Review*, etc.) consacrées à ces questions.

aux pères de famille la brochure substantielle et autorisée dans laquelle le Dr Claparède, directeur du Laboratoire de Psychologie de l'Université de Genève, a réuni les articles publiés dans le *Signal* sur les problèmes principaux, notamment celui de la fatigue et de la mémoire, sur la méthode, qui doit être expérimentale et *individuelle*, sur la subordination de la pédagogie à la pédologie. Si l'on s'étonne que pareil truisme doive encore être développé, on rappellera qu'on a découvert il y a deux ans que l'École Normale avait été instituée pour *former* des professeurs, que M. Dumesnil devait au premier Congrès d'hygiène scolaire faire un rapport « sur la nécessité d'un enseignement pédagogique », et qu'à Genève, au témoignage de M. C., on n'enseigne pas la pédologie dans la section *pédagogique* du collége! On y examine avec sollicitude programmes et manuels : on oublie seulement d'étudier « ceux pour lesquels ils sont censés être faits ». Cependant on continue à supposer que le métier de professeur est le seul qu'on puisse savoir sans l'avoir jamais appris, que la mentalité de l'enfant « forme un groupe de facultés autonomes et immuables », que leur « sens moral [1] » est parfait : on apprécie leur conduite d'une manière absolue au lieu de les habituer à se comparer à eux-mêmes en utilisant par exemple l'ingénieux graphique imaginé par Boitel et où l'enfant suit lui-même la courbe de ses progrès [2]. On les range par âge et non par capacité pour chaque branche : on fait de l'enseignement *à la grosse*, d'après des modèles uniformes, sans entrevoir même l'idéal auquel il faut tendre. « Cet idéal,conclut M. C. en une formule aussi vraie que spirituelle, on peut l'exprimer en trois mots qui devraient servir de devise aux réformes pédagogiques futures : *l'école sur mesure!* »

Pour en préparer l'institution il faut substituer les enquêtes individuelles ou très restreintes — mais prolongées et critiquées de près — aux vastes et illusoires questionnaires qui ont donné l'essor et fort peu de résultats à la pédologie. Aussi Cesare Lombroso a-t-il eu pleinement raison de signaler avec éloge et de faire applaudir au dernier Congrès de Psychologie l'œuvre considérable publiée par un simple instituteur de Rome, M. Caleagni, sous le titre modeste — et caractéristique — de : *Notes de psychologie infantile*, recueillies en observant les 44 écoliers de la première classe d'une école primaire. Après nous avoir présenté la photographie générale de ce petit groupe, — photo graphie expressive et qui, jointe à d'autres, formerait un utile objet d'investigations [3], — M. C. publie le tableau signalétique, anthropologique (crâne, face, oreilles, yeux, dents), organique, chromatique, oculistique, éthologique de la collectivité qu'il observe. Viennent

1. Lemaître, *L'Éducateur*, août 1903.
2. Boitel, *Bull. Soc. libre p. Et. pychol. de l'enf.*, 1900, n° 1.
3. Voir : La lecture d'une physionomie (classer en divers groupes normaux et anormaux des portraits d'enfants), par Mme Rousson, et la note de Binet (*Bullet. Soc. Et. Psych.*, sept. 1905, pp. 695-702).

ensuite les observations psychiques recueillies sur chacun des écoliers étudié à part dans ses rapports avec ses camarades et son maître. Cette première partie (97 pp.), qui échappe à l'analyse, — puisqu'elle est une exposition détaillée de faits particuliers, — constitue une contribution excellente à la psychologie de l'écolier : que les collègues de M. C. imitent son exemple, qu'ils apportent nombreuses et précises des observations de ce genre, et de ces simples « notes » pourra sortir un jour le meilleur et le plus universel plan d'études. Pourtant il semble que M. C. regarde surtout comme importante la 2e partie de son livre, la plus longue, en effet (pp. 97-192), consacrée à l'étude de l'activité intellectuelle et affective, et à des questions (pp. 192-272) d'ordre encore plus général (la conduite, la crainte, les châtiments, la lecture, l'écriture, l'arithmétique, le dessin, etc.). Sans doute les observations personnelles y sont utilisées : sur la puissance singulière de l'attention spontanée chez l'enfant (p. 99), sur l'insuffisance de l'activité associative supérieure (p. 107), sur l'incapacité de généraliser (l'enfant de sept et même de huit ans n'a pas encore le concept d'animal), sur l'indifférence caractéristique de la vie affective infantile, sur la nécessité de modifier notre mentalité d'adulte si nous voulons comprendre celle de l'enfant (p. 233) et l'interroger de manière à faire ressortir la quantité et la qualité de ses connaissances (p. 133), M. C. verse souvent des documents précis et précieux qu'il faudra classer et que l'observation méthodique lui a fournis. Mais en général nous avons ici trop de *considérations* et pas assez de *notes*. On y sent un auteur instruit, habile à tirer parti de nombreuses connaissances livresques et théoriques auxquelles doivent s'adapter quelques faits observés pour vérifier la théorie. Bien préférable au contraire est la méthode suivie dans la première partie, — celle de l'observateur qui évite les conjectures, oublie les « auteurs » plus ou moins « graves », ne vise à aucune généralisation ambitieuse et se met en contact direct avec les faits. Si puissante que soit chez l'homme cultivé la tendance à généraliser, à « s'élever » jusqu'aux vues théoriques, il faudra que le pédologue se résigne longtemps encore au rôle, ingrat et difficile en réalité, de l'observateur qui, sans parti pris et même sans visée théorique ou pratique immédiate, accumule des faits nombreux, bien choisis et observés exactement. Il se consolera en lisant pour se distraire certaines théories métapsychologiques, excellentes pour fournir par l'absurde la preuve de l'ambitieuse vanité des systèmes dans l'état actuel de nos connaissances, et en se rappelant que la résignation à l'ignorance est parfois la forme la plus haute du courage intellectuel.

Après de longs tâtonnements, la *Société libre pour l'étude psychologique de l'Enfant* paraît, sous l'active et habile présidence de M. Binet, non seulement prospérer au point de vue du nombre de ses adhérents, qui s'accroît sans cesse maintenant qu'elle a l'appui des hauts personnages administratifs, mais avoir enfin adopté cette méthode d'investigation limitée et prudente que nous n'avons cessé

de préconiser comme la seule convenable pour jeter les bases d'une science toute récente : il faut se méfier du travail « à l'américaine », et sans condamner entièrement les grandes enquêtes et les vastes questionnaires qui, bien conçus et très minutieusement critiqués, peuvent encore être fort utiles et même indispensables[1], on doit s'en tenir surtout à l'observation prolongée d'un ou de quelques sujets, étudiés tantôt à part, tantôt ensemble dans la famille, au repos, en récréation, en classe, etc. M. B. a d'autant plus de mérite à utiliser ces procédés qu'il a longtemps dédaigné la psychologie individuelle et toutes les formes de l'investigation subjective. Après avoir consacré de longues années de labeur aux illusoires et encombrantes recherches de la psychométrie, de la psycho-physique et autres procédés censément « scientifiques » appelés à supprimer la « psychologie littéraire », il les ramène au second rang, où ils peuvent rendre de grands services comme moyens auxiliaires, surtout maniés par un maître du genre, comme M. B., et il donne l'exemple de cette intelligente soumission aux faits, marque du véritable esprit scientifique; il conseille ces examens particuliers et prolongés que nous avons réclamés depuis vingt ans comme appelés à fournir les data de la pédologie et que nous avions assignés comme objets essentiels à la *Société pour l'étude psychologique de l'Enfant*, lorsque nous en avons préconisé la fondation. Elle compte encore trop de commissions et a mis à l'étude beaucoup de questions à la fois dont quelques-unes (commission des impressions d'enfance, commission de l'écriture) ont un objet ou trop limité ou trop technique. Mais l'élan est donné : il est définivement prouvé que « les primaires » sont tout disposés à devenir les coopérateurs de la future pédologie, que, bien dirigés, ils sont capables de former un véritable musée pédagogique où seront, en de nombreux mémoires, exposés tous les types d'enfants dans toute l'évolution de leurs facultés. Ils donneront une fois de plus le bon exemple « aux secondaires ».

Citons quelques-unes des expériences faites par M. Rudemare[2]. Sur douze élèves choisis dans une même classe, « il résulte que l'émotivité susceptible d'altérer, de modifier l'écriture des adultes est d'un effet presque nul sur l'écriture calligraphique des enfants ». Intéressante en elle-même, cette conclusion apporte un fait important de plus à l'appui d'une de nos thèses essentielles : l'enfant est une individualité à part et non un petit homme. M. Vaney s'est attaqué à un problème capital pour les parents et pour les maîtres : il a voulu découvrir un moyen de mesurer le savoir d'un enfant et d'établir s'il est en retard ou en avance pour son âge. Pour le calcul, par exemple, le fonds commun de connaissances sur lesquelles doit se concentrer l'effort de l'écolier comprend un programme très précis à apprendre en sept ans; il suffira de déterminer la moyenne des connaissances qu'un élève

1. Voir, pour les raisons à l'appui, notre note, *Congrès Int. de Philosophie*, Genève, 1905.

2. *Bulletin de la Société pour l'étude psych. de l'enfant*, mars-avril 1905.

normal doit acquérir en une année pour avoir « une *échelle de savoir* qui servirait à fixer le *degré présumé* d'instruction où doit parvenir un écolier d'âge donné. En comparant le degré de savoir *acquis* par l'écolier avec ce degré *présumé* donné par l'âge, on aurait la mesure de son *retard* ou de son *avance.* » D'après l'échelle des connaissances ainsi fixée, M. V. a classé les élèves d'une école parisienne, a établi le degré acquis par le résultat de deux compositions écrites, et il conclut que le retard de deux ans pour les élèves qui suivent le cours élémentaire ou de trois ans pour ceux du cours moyen indique un arriéré. (*Bull.*, mai 1905.) Cette méthode soulève des objections qui se sont produites (*Bull.*, juin 1905) : on a dit que le calcul seul n'est pas un test suffisant, que la moyenne choisie peut être arbitraire. Nous ajouterons que « l'examen des cas particuliers » fait par M. V. nous a paru beaucoup plus utile que des tableaux imprécis fondés sur le système très défectueux et peu sûr des compositions écrites et réparties sur 293 écoliers : il y a aussi une part considérable à faire chez l'enfant aux différences individuelles qui ne sont nullement des anomalies. Mais d'abord on ne ferait jamais rien si on voulait se mettre au travail muni d'instruments parfaits; ensuite la méthode est perfectible, et si des recherches analogues sont faites pour la lecture, l'écriture et les leçons de choses, nous croyons avec M. Binet qu'elles devront constituer « une base d'études sérieuses ». Il ne paraît pourtant pas indispensable d'en attendre les résultats pour trouver surprenante cette phrase empruntée à un rapport de la commission de la Mémoire : « Il est évident (!?!) que de deux élèves du même âge le plus intelligent est celui qui se trouve dans la classe la plus élevée ». (*Bull.*, p. 104.) A cette solution vraiment trop simple et rapide nous préférons les conclusions que nous prépare la méthode de M. V., moins évidentes peut-être pour le sens commun, mais plus utiles à la pédologie. Sur le langage des enfants, question qui pourrait devenir la synthèse de tous les problèmes pédologiques, la *Société* nous apporte encore d'excellentes observations de M. Combes, lequel s'est appliqué à rechercher comment les enfants associent un sens ou un son et dans quelle mesure cette association est chez eux spontanée. Signalons encore une liste très suggestive de verbes connus par deux enfants de cinq ans patiemment dressés par Mme Detrain, qui s'est assurée que ceux-ci les connaissaient effectivement parce qu'elle leur a fait composer des phrases avec chacun de ces mots. (*Bull.*, juillet 1905, p. 690.) Il y a là une expérience à reproduire et à vérifier : elle peut être le point de départ d'une série d'observations fécondes et de toute première importance.

Il sera nécessaire de les comparer à celles que d'autres observateurs patients et avisés auront faites de la même manière, par exemple aux *Etudes sur une enfant* née en août 1901 et observée par ses parents d'octobre 1901 à juin 1904. Sur la négation, qu'elle emploie bien avant l'affirmation, sur les métaphores inventées par une fillette de deux ans,

les définitions, les comparaisons, l'étendue de son vocabulaire (300 mots à deux ans et demi), le langage spontané, la valeur du temps, cette brochure contient de précieux renseignements. Mlle Cremnitz, dont les traductions furent déjà très appréciées, serait bien inspirée en mettant à la disposition des sociétaires les quelques pages choisies de cette brochure. Ceux-ci ont eu encore un très bon exemple de discussion scientifique à propos des nouvelles recherches esthésiométriques sur la fatigue intellectuelle suivant la méthode préconisée par Griesbach, d'après lequel une grande fatigue intellectuelle produit une diminution temporaire du sens tactile, diminution mesurable au compas. M. Chabot a clairement introduit la question, prudemment indiqué les résultats favorables et défavorables, les objections présentées au Congrès de Nuremberg, et il a invité la Société à reprendre ces questions sous la direction de M. Binet. Celui-ci a fixé la technique facilitée par l'emploi de l'appareil Buzenet [1]. Le matin avant la classe on fait un premier examen de la sensibilité en appliquant les pointes sur le dos de la main droite. On donne à l'élève une composition au cours de laquelle on constate s'il travaille ou non avec zèle et, le travail achevé, on procède immédiatement à un second examen. « Ces deux examens successifs se sont faits exactement dans les mêmes conditions, l'enfant isolé de ses camarades, dans une pièce sans bruit... Des tableaux polygraphiés indiquaient aux instituteurs la marche à suivre, les questions à poser, et surtout l'ordre des excitations. Chacun de ces examens individuels durait au moins dix minutes. » (*Bull.*, mars 1905, p. 631.) Après avoir travaillé sur une masse de chiffres et fait subir aux documents les éliminations nécessaires, M. Binet conclut que Griesbach et ses élèves ne se sont point trompés en affirmant que la fatigue intellectuelle produit une diminution de la sensibilité tactile. Avant de tirer de cette conclusion de fait des conséquences pédagogiques, M. B. imagine de nouvelles expériences de contrôle (*Ibid.*, pp. 649-652); elles montrent qu'à la suite de la classe le nombre des réponses vraies pour les petits écarts a sensiblement diminué, *mais pour les grands écarts* (2 centimètres et au-dessus) *les résutats n'ont point changé.* M. B. interprète ainsi ces divers faits : la fatigue n'a pas produit un relâchement sensible de l'attention, les erreurs relatives aux écarts importants étant des preuves de distraction, et la diminution doit être mise sur le compte de la fatigue intellectuelle qui est donc mesurable. Il y a quelque quinze ans, un psychométriste enthousiaste se fût empressé de conclure que l'esthésiométrie avait désormais le droit de décider de l'enseignement. Maintenant l'esprit critique a repris dans les recherches de psychologie expérimentale la place qui lui est due, et M. B. n'hésite pas à présenter certaines réserves, qui ont été par la suite développées avec une rigueur peut-être excessive par M. Malapert, en un rapport

1. Voir *Bull.*, mars-avril 1905, p. 634.

très documenté et d'une logique très serrée qui a été lu au Congrès de Liège. (*Bull.*, nov.-déc. 1905.) D'après M. M., il est nécessaire de rendre la méthode plus individualiste et plus précise : on ignore en effet si la façon dont les divers individus se comportent à l'égard du test n'est pas variable d'un moment à l'autre. Est-il certain aussi que la fatigue intellectuelle soit le seul facteur capable de produire une diminution de la sensibilité? Enfin l'élévation du seuil de la sensation double pourrait être un révélateur de la fatigue et non un procédé de mesure.

Des études de la *Société*, dirigées et complétées par le Laboratoire de la Sorbonne, berceau de la pédologie française, sortiront bientôt des travaux originaux et autorisés dont il faudra bien qu'on se décide à tenir compte en Allemagne notamment, où notre réputation de pédagogues de distributions de prix est si bien établie que fort souvent encore on ne se soucie même pas, sinon d'utiliser, du moins de citer les publications de l'école française. On imite parfois ces errements en Amérique où Thorndeke, dans sa *Psychologie pédagogique*, écrit un chapitre sur l'hérédité des qualités mentales, sans faire allusion aux travaux de Ribot. A plus forte raison ignore-t-il, en apparence du moins, les œuvres de Binet, de Janet, de tous les disciples du Maître français : il ne connaît que les travaux de ses élèves [1], de James, de Francis Galton, de Karl Pearson. Lire, et citer parfois avec une excessive minutie, les livres étrangers, en faire l'éloge motivé quand ils le méritent, comme c'est le cas pour l'ouvrage de M. T., voilà qui est bon pour nous Français, légers et dédaigneux, comme chacun sait.

Pour se convaincre que nous ne détenons pas le monopole de la pédagogie pour discours académiques, il suffit de consulter les derniers fascicules d'*Educational Review* (1905-1906) où abondent les études pédagogico-littéraires où les plus graves questions sont traitées en quelques pages de style noble, parfois même, circonstance aggravante, en vingt-sept pages consacrées aux sept facteurs de l'éducation ou procédés de développement des sept forces de progrès, — vérité, beauté, instruction, observation, raison, expression et production. Si les dialogues des morts étaient encore à la mode, on aimerait à faire converser Pythagore et Philon d'Alexandrie avec M. Fairfield Osborne. Hâtons-nous de dire que la plupart des collaborateurs de ce recueil important visent moins haut et condescendent à être simplement précis et utiles. Signalons l'étude un peu optimiste mais documentée de Julia Richman (mai 1906) sur l'*Enfant incorrigible* (il n'y a pas d'enfant que l'affection et une éducation appropriée ne puisse sauver, — il n'y aura plus, si on le veut bien, d'enfant incorrigible);

1. Voir les huit mémoires d'étudiants publiés sous la direction de T. dans la Bibliothèque de *Columbia University*, sources principales de l'ouvrage que nous analysons : il serait à souhaiter vivement que des mémoires de ce genre fussent élaborés par les élèves de 3e année de nos écoles normales et les stagiaires d'agrégation.

la sixième bibliographie de l'*Éducation aux États-Unis* (juin 1905) pour l'année 1904 et qui comprend 466 numéros, une magistrale analyse par Grimwood (avril 1905) du récent et déjà célèbre ouvrage de Stanley Hall l'*Adolescence*[1], encyclopédie étonnante où se mêlent aux données positives les plus intéressantes fondées sur les sciences physiques et biologiques, à des thèses originales sur les lois de la croissance des enfants, sur les exercices physiques, sur la littérature de l'adolescence, sur l'enfance criminelle, des pages de sermons et des doctrines à la Chrysale, « si bien qu'en aucun autre ouvrage on ne trouve tant à critiquer et à louer, œuvre merveilleuse, considérable, originale, encyclopédique, mais de logique déconcertante ». Enfin, en deux études, l'une sur l'influence de la sélection exercée par le collège (beaucoup de ceux qui restent au collège profitent peu de l'enseignement), l'autre sur la valeur à peu près nulle des examens d'entrée pour prévoir la capacité future de l'étudiant, — on retrouve le ton un peu cassant et dogmatique de Thorndike, mais aussi la méthode frappante et cette habileté dans le choix des questions étudiées que nous allons retrouver dans *Psychologie pédagogique*.

Cet ouvrage est un curieux essai d'application de la méthode mathématique et statistique à un certain nombre de problèmes pédagogiques. Il y a une masse de faits (différences individuelles, caractères innés, hérédités, psychologie des sexes, dispositions d'esprit spéciales, interactions du milieu, de l'éducation, des dispositions pour telle ou telle étude) qui constituent une psychologie dynamique générale encore informe, qu'il faut coordonner et faire étudier pour éclaircir ou dissiper tout un groupe de lieux communs qui influencent tout notre système d'éducation. Par exemple la direction de deux classes sur trois est déterminée en grande partie par la conviction que les dispositions de l'esprit sont si peu spécialisées que le succès dans une branche d'étude doit aider à la réussite dans toutes les autres. Thorndike fait une enquête, dresse une série de tableaux et conclut : 1° l'esprit n'est pas une unité fonctionnelle, mais une collection de facultés distinctes; 2° les tests montrent de faibles et peu nombreuses corrélations entre telle qualité mentale et telle autre et le succès en telle étude n'implique nullement le succès en telle autre qu'on a tort d'y joindre encore, par exemple, le latin et les mathématiques, l'histoire et la géographie; 3° nous concluons à tort du succès dans l'étude des sciences par exemple, à l'efficacité des études scientifiques pour développer l'esprit d'observation et l'habileté à induire, et nous mettons à l'actif de l'enseignement la part de la maturité, des dispositions naturelles et de la tendance qui nous pousse à juger les autres par nous-mêmes. Là-dessus, Thorndike ajoute que les faits démontrent encore l'opportunité, le besoin et l'utilité des recherches

1. Hall G. S., *Adolescence; sa psychologie et ses rapports avec la physiologie, l'anthropologie, la sociologie, le sexe, le crime, la religion et l'éducation*, 2 vol., O. Appleton.

dans ce domaine : nous le croyons sans peine. Ces tableaux, malgré le dogmatisme de l'auteur, sont plus précis qu'exacts, — mais ils font réfléchir. Sur la question des caractères originaux et acquis, il montre l'importance que présenterait l'étude des jumeaux pour faire la part de l'élément original et congénital et de l'apport éducatif. A propos de l'hérédité intellectuelle, il relate les mesures d'Earle, qui a constaté les mêmes dispositions à l'épellation chez 180 couples de frères et sœurs : les travaux de Rice, qui a examiné l'influence du milieu domestique, de l'âge, du travail à domicile, du temps de scolarité sur les progrès en lecture (33 300 enfants) et en arithmétique (6 000 enfants) le portent à supposer que les progrès de l'esprit humain dépendent des seules conditions qui régissent le développement du cerveau en particulier et du règne animal en général et non de la maurité, de l'entraînement, de la pratique, de l'imitation, de la culture, de la discipline et autres facteurs indéterminés. On se demandera comment Thorndike accorde cette métaphysique simpliste avec sa thèse sur les limites de la méthode de dissociation appliquée à la nature humaine si complexe, avec son affirmation que la véritable science de l'éducation doit être inductive et fondée sur l'étude de faits particuliers, en réponse à des milliers de questions différentes[1] et aussi avec le scepticisme qui lui a inspiré cette formule dernière : « En matière d'éducation, tout est dit, mais rien n'est prouvé ». Pourtant ce livre, d'un dogmatisme agressif et de candide confiance aux tableaux statistiques, est instructif et suggestif : il fait réfléchir, il force à examiner des assertions dont personne ne doute, — et qui sont peut-être nuisibles et fausses ; — il contient un chapitre où sont énoncées de très intéressantes questions à traiter par des étudiants qui auraient le goût des recherches pédologiques. Il provoque — et guide — la curiosité : ce livre, où l'on retrouve toutes les qualités et tous les défauts d'un apôtre, d'un apôtre de la pédologie statistique, est un ouvrage que devraient méditer Normaliens — de tous degrés, — puisqu'on vient de s'apercevoir, paraît-il, que les écoles normales, au lieu de préparer des diplômés qui se résignaient parfois à enseigner, devaient à l'avenir former des éducateurs de l'enfance et de l'adolescence.

II

Voici un autre livre qui, par une méthode toute différente, celle de la pure dialectique, est bien fait pour réveiller les plus endormis et piquer la curiosité des indifférents. En apparence M. Elsander nous présente une sorte de roman où nous est faite la peinture détaillée de Novella, l'*École Nouvelle*, imaginée par l'auteur : plus vrai et plus intéressant que beaucoup de mémoires, — réputés savants et sérieux parce qu'ils sont poncifs et impersonnels, — ce pseudo-roman est un

1. Voir une spirituelle critique de cette méthode par le Dr M. de Fleury : *Nos enfants au Collège*, pp. 147-157.

réquisitoire vivant, verveux, paradoxal, original, excessif, toujours sincère et captivant contre l'école actuelle où « l'enfant ne trouve rien, n'invente rien ». On accorde que « l'école doit offrir à l'enfant les moyens de parcourir rapidement les chemins qu'a parcourus l'humanité », mais on oublie le principal, c'est-à-dire le mobile des efforts humains, la raison même des progrès de la civilisation. On oublie que l'homme a cherché, a trouvé, s'est élevé sous la contrainte du besoin, que l'histoire de ses conquêtes est l'histoire de ses souffrances.... Nous n'accomplissons rien que sous l'empire de la nécessité et pour l'enfant on supprime cette nécessité. » Il faut donc faire naître le désir du travail par le rappel clair et constant de sa valeur et de sa raison et « constituer un milieu où soient offerts simultanément aux enfants tous les moyens possibles de développement ». A l'école actuelle qui n'est que le désordre organisé il faut substituer, pour l'éducation des enfants, un petit monde où, conformément à la vérité historique, toutes les sciences auront leur source dans le travail humain pour la défense contre les forces naturelles. Novella est une ferme véritable qui doit se suffire à elle-même, où le jeune enfant, placé dans le milieu naturel qu'il peut comprendre, s'assimile sans effort une foule de connaissances, s'initie au travail manuel (poterie, vannerie, etc.) et achève sa première éducation. Laissant graduellement apparaître la signification des faits et des choses, l'éducateur n'aura pas à user de contrainte : partant du travail pour remonter à son point de départ, voyant le résultat avant les moyens, l'enfant est intéressé d'abord et peu à peu du travail manuel surgissent toutes les connaissanees élémentaires, « ainsi qu'il en est advenu pour l'humanité même. Il faut que la nécessité et la difficulté créent la recherche, le moyen nouveau, l'effort, la science. » L'enfant est mûr pour la seconde éducation, pour l'exploration révélatrice de la nature. Mais elle ne sera pas faite « comme maintenant, c'est-à-dire en dehors de la nature. Les faits doivent s'expliquer à mesure qu'ils apparaissent à l'enfant et qu'il peut les voir. A notre école il n'y aura pas de cours de physique, de chimie, de géologie, de sciences naturelles; il y aura une étude logique et suivie de la nature, et toutes les sciences seront mises à tour de rôle à contribution pour expliquer les phénomènes de la vie et de la nature ». D'après un programme rationnel dont on nous donne le schéma détaillé (pp. 145-194) qui n'asservit jamais l'enfant par surprise à un travail que son intelligence repousse, on partira des industries primordiales que l'enfant connaît pour lui en expliquer les données scientifiques : par extension graduelle on abordera les sciences physiques, naturelles, mécaniques et chimiques. Devant la révélation des phénomènes de la vie aux époques révolues, l'idée de temps s'imposera puissamment à l'esprit de l'enfant que l'on conduira, — par étapes, — aux origines historiques, mais par images, descriptions, récits. Le livre doit apparaître fort tard comme la lecture elle-même, inutile avant l'âge de dix ans, et la composition qui doit être

tardive. « On ne peut se résigner à se contenter des progrès pour ainsi dire latents de l'intelligence ; les éducateurs en veulent tout de suite des manifestations. N'est-ce pas d'après ces formes qu'on jugera du mérite de leur enseignement ? Quant à nous, nous n'avons aucune hâte d'exiger que l'enfant puisse donner une forme précise à ce que nous lui révélerons. Ce que nous suivons avec un intérêt passionné c'est le sourd travail d'évolution des intelligences. » L'éducation actuelle qui bourre les enfants aboutit à l'incarcération de l'intelligence parce qu'elle ne suit pas la méthode de la nature, même dans l'éducation physique faussée par le recours aux moyens artificiels, alors que le jeu, la marche et la danse fournissent tous les éléments nécessaires d'une bonne culture du corps. Quant à la morale, « on ne l'enseigne pas. L'éducation morale est une résultante des influences, des milieux » ; elles doivent permettre à l'enfant de se conduire non selon d'incompréhensibles règles ou conventions, mais selon son esprit et son cœur libéré des anciennes terreurs et fortifié d'après la conception moderne de l'infini qui a détruit celle du surnaturel inquiétant et asservissant. La morale n'est plus l'obéissance à un code édicté contre la vie qui est au contraire la force qu'il faut comprendre pour mieux lui obéir et qui doit nous conduire à la conquête des espaces infinis de l'inconnu. Il faut « sauvegarder la volonté. Devenue active et forte, elle participerait à tous les perfectionnements qui, maintenant, ne se réalisent qu'en rêve, et on pourrait espérer la fin de cette lourde peine que la contrainte fait peser sur la vie. »

Qu'il y ait beaucoup à dire en faveur de cette vigoureuse protestation contre l'atonie intellectuelle produite par les nourriceries officielles, contre l'abus des livres et des « clowneries mathématiques », contre l'éducation irrationnelle et limitée alors que l'homme, selon le mot de Flaubert, « doit tout apprendre depuis parler jusqu'à mourir » ; que sous la haine de l'école actuelle perce un profond amour trompé pour l'école appelée à devenir un centre d'élaboration et de transmission des activités créatrices », pour l'enfant envers lequel il « faut être bon et compatissant comme de parti pris », pour l'éducation, plus que jamais nécessaire au rétablissement de l'harmonie entre le milieu social et l'homme ; que même il soit une fois de plus utile d'entendre un « étranger » à la manière des Horace Mann et des Pécaut morigéner durement ceux « de la carrière », éducateurs patentés et diplômés, et redire que les écoles spéciales forment « beaucoup de ratés », nul ne le contredira, ce semble. Mais croire à la grâce efficace et suffisante du travail agréable, imaginer que l'enfant deviendra physiologiste, au hasard des trouvailles et des étonnements », affirmer qu'on sait comment l'homme organisa le travail sous la nécessité du besoin, supprimer les examens et les concours, qui sont inévitables [1], c'est

1. M. Lavisse a dit, sur le moindre mal des concours, à maintenir pour éviter le mal plus grand des « concours de recommandations », des paroles définitives (Allocution prononcée à l'ouverture du 2e Congrès d'hygiène scolaire).

pousser un peu loin le goût des utopies, d'ailleurs intéressantes et qui mériteraient d'être discutées de près, comme tout le livre de M. L. si nous donnons enfin à l'examen de ces graves questions le temps et l'attention qui leur sont dus.

Combien est regrettable notre indifférence en ces matières, on peut le constater encore à propos du discours publié par M. A. Bertrand sous ce titre : *l'Égalité devant l'Instruction*. L'auteur indique et justifie le moyen d'obtenir la démocratisation et la gratuité de l'instruction secondaire par la simple introduction de la section D du second cycle dans nos écoles primaires supérieures : l'exposé clair, spirituel et frappant de M. B. a obtenu l'unanime et passive approbation d'un congrès radical socialiste. Dans une seconde étude il revient sur la *Crise de l'Enseignement* attribuée non pas aux études, mais au vice des études qu'il faudrait réorganiser en s'inspirant de Descartes et de Comte, d'après une bonne classification des sciences qui établira l'intégralité et réprimera le désordre produit dans l'ancien système par l'invasion des sciences et de la démocratie. Reprenant devant la commission d'enquête, — nom fort impropre donné à une suite d'interviews, — les idées exposées dans son livre sur les *Études dans la Démocratie*[1], M. B. propose de réduire à quatre années l'enseignement vraiment secondaire. « Je ne demande pas *plus* de sciences, je ne demande pas *moins* de lettres, mais si l'on considère les sciences comme le centre, je constate que tout devient intelligible. » Le *Lycée de quatre ans* est ouvert à tous, moins onéreux et « comporte essentiellement l'étude théorique des sciences envisagées dans leur filiation et leur interdépendance en vue de la culture générale de l'esprit individuel et des utilités ». Ce n'est plus une réforme, c'est une révolution. Qu'importe si elle est décisive et bienfaisante! Pour le savoir, ne faudrait-il pas discuter à fond un pareil projet dans « les cercles politiques » où l'on cherche des « réformes sociales » et des « économies budgétaires », et dans les commissions officielles où l'on parle sans cesse « d'éviter le gaspillage de temps et de forces et d'adapter de mieux en mieux l'enseignement au milieu où l'enfant doit agir »? Mais malgré tout l'esprit et toute la logique prodigués par M. B., les hommes politiques ont oublié depuis longtemps un exposé qu'ils auraient dû méditer : d'autre part il est inutile d'aller jusqu'en Russie pour vérifier que pour les bureaucrates et leurs créatures les projets « révolutionnaires » n'ont qu'un intérêt très relatif.

Bien que nous ayons encore parmi nous trop « d'âmes asiatiques », il faudra bien pourtant que la civilisation occidentale, fondée sur l'esprit rationaliste et « sur l'expansion des égales libertés », développe sa logique propre. Ce sera la mission principale de l'enseignement laïque, assoupli, élargi, tel que le conçoit M. Bouglé dans *Solida-*

1. Nous avons rendu compte de cet important ouvrage dont les 18 chapitres développent les 18 articles de la constitution du lycée de demain. Voir *Rev. philos.*, 1904.

risme et Libéralisme, un très beau livre, parce que l'art y est naturel et sincère, et qui est aussi très bon et très solide. En des circonstances où l'auditoire, — un public populaire convié à de grandes conférences, — et les huit sujets choisis[1], touchant presque tous à la politique et même à la polémique du jour, invitaient l'orateur à débiter ces pompeuses banalités qui déchaînent à coup sûr l'enthousiasme civique, M. B. a su joindre le talent de l'orateur de tout premier ordre aux qualités du sociologue habile à provoquer les réflexions personnelles et à fournir à ses auditeurs une occasion d'éprouver leurs idées. Le solidarisme se vante à tort de nous fournir une pure et simple application de la science dans la morale, mais il établit l'impossibilité de développer nos personnes sans une incessante coopération. Le nationalisme se propose de réveiller les instincts brutaux et l'esprit de caste : il faut les dominer par la réflexion et la raison. Les socialistes doivent être partout les partisans de l'enseignement populaire et de la liberté intellectuelle, instrument du progrès scientifique, s'ils veulent détourner au profit de l'humanité la principale force de progrès. L'enseignement ne peut répondre à tous les problèmes et la religion est légitime à condition de se défendre chez elle sans chercher à diriger « une école qui doit unir, par le culte même de la liberté, les enfants de toutes les familles ». Au nom de cette liberté de tous définitivement reconnue on peut affirmer aussi que la patrie n'abrite plus les privilèges d'une minorité : par la spécialisation des génies nationaux chaque patrie entretient une émulation féconde et pacificatrice. Mais les impulsions de la haine, les rivalités d'intérêt, l'état inorganique de la société que forment les nations les contraignent à se tenir chacune sur leurs gardes, à maintenir le devoir militaire tout en unissant la prévoyance de la guerre à l'espérance de la paix. Un peuple « à la fois fort et juste » garde à portée de la main « l'épée luisante, mais manie cependant la truelle et gâche le mortier pour les fédérations futures ». Voilà en somme les notions amenées au jour par les efforts conspirants des penseurs et des foules et sur lesquelles reposent nos écoles laïques, « ces humbles maisons qui sont, en vérité, les asiles et les bastions de la civilisation occidentale ».

Parmi ceux qui en ont réclamé l'institution, qui ont apporté leur pierre pour la maison d'école de la démocratie, il convient de rappeler le nom trop méconnu de *Jean-Frédéric Oberlin* : la biographie solide et consciencieuse que vient d'écrire M. E. Parisot fixe en traits définitifs et justes le rôle du pasteur du Ban de la Roche. « Cet ami fidèle de la tradition, ce mystique parfois ténébreux » a fait preuve d'initiative persévérante et hardie en matière d'éducation. Créateur des écoles

1. *L'Évolution du solidarisme* (1-49), *le Bilan du nationalisme* (49-80), *le Socialisme et l'Enseignement populaire* (80-100), *Pour et contre le Monopole de l'enseignement* (100-145), *l'Attitude de l'éducateur laïque en matière de religion* (145-173), *l'Enseignement du patriotisme* (173-195), *l'École laïque et la civilisation occidentale* (221-248).

maternelles et de la méthode appropriée, organisateur d'écoles primaires avec un programme essentiellement pratique et très complet, fondateur d'institutions de charité et de mutualité analogues à nos œuvres complémentaires, « éducateur zélé et sincère qui malgré ses défauts et grâce à ses défauts même a obtenu des résultats satisfaisants », il a droit à la reconnaissance de l'humanité, « objet constant de sa sollicitude et de ses efforts ».

Mais elle n'en sait rien, — et qui réveillera la conscience des parents trop distraits? En un style alerte et clair de journaliste mondain, habile à ménager toutes les susceptibilités des gens « comme il faut » et de confesseur laïque, autorisé à tout dire à condition d'être médecin réputé, d'avoir du tact et de l'esprit, le Dr M. de Fleury s'efforce de nous rappeler aux devoirs que nous créent *Nos enfants au Collège*. Il redit, mais à sa manière qui est toute persuasive, la nécessité de conformer aux lois de l'hygiène le réfectoire, le dortoir, l'éducation physique, l'infirmerie du lycée qui exigera le recrutement de médecins scolaires formés d'après le programme que la Ligue D.M.F. a préconisé après le Dr Tissié et beaucoup d'autres. Il met de l'esprit jusque dans ses réclamations légitimes en faveur du bain-douche quotidien, une sorte de passion qui ressemble à de la rancune dans un réquisitoire contre les mathématiques et du lyrisme dans l'apologie des sciences physiques et naturelles, « les seules qui exercent le jugement personnel et contraignent l'intelligence à prendre le contact de la réalité ». La théorie vieillotte du surmenage a fait son temps : le lecteur de M. F. aura des clartés sur celle du gaspillage scolaire et l'auteur, qui critique la méthode des tests d'abord sur le témoignage du romancier Zola et celui du vaudevilliste Donnay, glisse ensuite et fait accepter ses vues sur le rôle de l'inconscient « roi du monde » et la prétendue rigueur des expérimentations modernes qui n'enlèvent pas son prix à la vieille médecine d'observation. M. F. sait pourtant être audacieux et donner à ses revendications la précision mathématique : il sacrifiera 800 heures de latin au profit des sciences et de la morale, dans laquelle rentre l'hygiène avec un chapitre « sur les tentations de la rue ». Par contre l'inattention, la paresse, la mauvaise volonté, la peur et le courage relèvent de la thérapeutique. Tout en sachant fort bien que la critique définitive des punitions, des compositions hebdomadaires et des distributions de prix est faite depuis vingt ans, il n'hésite pas, pour intéresser les gens du monde dont il connaît l'ignorance, à les aider à découvrir ces questions comme de curieuses nouveautés. Enfin M. F., auquel la discrète originalité de ses œuvres médico-pédagogiques a valu, avec la juste admiration de la bureaucratie, une place remarquée dans les grandes commissions officielles, sait faire excuser la témérité de ses opinions sur le rôle du professeur adjoint qui sera le psychologue et le moraliste scolaire, et sur la nécessité des classes peu nombreuses en demandant qu'on augmente les tarifs des lycées,

— au moment même où les petites gens réclament l'égalité devant l'instruction et en donnant à l'enseignement secondaire pour objet essentiel « la formation d'une élite restreinte préparée à sa fonction nécessaire de classe dirigeante »[1]. Ce livre persuasif et d'esprit sagement réformateur a sa place marquée dans la bibliothèque des « bourgeois libéraux », et les ministres « démocrates », surtout ceux qui se rattachent comme députés « aux partis avancés », auront une nouvelle occasion de prouver leur goût habituel « pour les saines doctrines » en répandant largement cet ouvrage représentatif.

M. F. Queyrat s'adresse aussi aux parents — et aux maîtres de la jeunesse — en écrivant sur *les Jeux des enfants* un livre de vulgarisation, — mais de vulgarisation suggestive et de mise au point très nette, complète et fidèle, entremêlée d'une foule d'aperçus nouveaux. Le jeu consiste essentiellement dans une transformation de la réalité sous l'influence de l'imagination romanesque. Il n'est pas une récréation (Lazarus) et n'a pas non plus sa source unique dans l'excédent d'énergie complétée par celle de l'imitation de l'activité sérieuse (Spencer). Il faut conclure avec Groos : Les jeux de jeunesse reposent sur des instincts qu'ils manifestent. La satisfaction de l'instinct, la joie de se sentir cause libre et victorieuse expliquent les plaisirs du jeu : l'illusion qui l'accompagne est l'œuvre de l'imagination. Après avoir exposé en détail deux classifications possibles des jeux, — d'après leur origine, d'après leur but, — M. Queyrat nous présente un historique et une très intéressante psychologie du jeu de la poupée (pp. 115-133) : ces pages s'imposeront désormais à l'attention de tous ceux qui voudront étudier les jeux des enfants. Retenons encore de judicieuses observations sur la nécessité de proscrire les jouets difformes et luxueux, et de respecter la spontanéité de l'enfant dans les jeux, sur l'utilité du jeu pour discerner le caractère des enfants, — et nous fermons ce livre agréable et profitable qu'on lit avec plaisir et qui remplit son objet en faisant fort bien connaître à tant d'ignorants « le sens profond du jeu et le rôle considérable qui lui revient dans le développement physique et mental de l'enfant ».

« Par son influence éducatrice le jeu fait partie de l'école, » disait déjà Tolstoï en 1862 dans la Revue « Jasnaïa-Poliana ». Par le mot école « j'entends non la maison où l'on instruit, non les professeurs,... mais l'influence consciente de celui qui instruit sur celui qu'il instruit... ». On dit que la science porte en soi l'élément éducateur. La science est la science et ne porte rien en soi, et l'élément éducateur est dans l'amour du professeur pour ce qu'il enseigne, dans ses rapports affectueux envers l'élève, « et ce dernier seul peut décider si le professeur connaît et s'il aime ce qu'il enseigne ». L'homme naissant parfait et le progrès n'étant qu'une loi imaginaire et trompeuse

1. Comparer l'Enseignement secondaire par G. Lanson, dans *Enseignement et Démocratie*, pp. 181-209.

(227-252), « notre idéal est derrière et non devant » : il faut donc laisser de la liberté à l'enfant qui est plus près que nous de cet idéal. Pas de méthode, — mais de l'art et du talent; pas d'instruction historique, mais de la poésie et du patriotisme; pas de programme uniforme, de réglementation gênante et contraire à la liberté naturelle. La culture se distingue de l'éducation qui gâte l'homme sans le corriger et pose en principe le despotisme moral. De l'école maternelle à l'Université elle prépare les collaborateurs nécessaires à la société dépravée, non les hommes dont l'humanité a besoin. L'école réglementée mécanise l'instruction pour ménager l'effort du maître, crée « l'état écolier de l'âme », substitue à l'enfant « le demi-animal » et répond aux enfants sur des questions qu'il ne pose même pas. « L'école devrait être un instrument d'instruction et en même temps une expérience pratiquée sur la jeune génération, un laboratoire pédagogique fournissant toujours de nouveaux résultats et apportant des bases solides à la science de l'éducation. » Il faut laisser aux élèves la pleine liberté d'apprendre et de s'arranger entre eux comme ils l'entendent. « Travailler s'apprend spontanément comme respirer. Donnez-leur seulement le loisir de penser, de souffrir, de chercher, ils n'ont pas besoin d'autre chose. »

Et cette école sans punition ni discipline, où les programmes comprennent 12 matières d'enseignement réparties en trois classes et sont modifiées suivant les exigences des 30 élèves assidus a fonctionné a Jasnaia-Poliana : T. a publié des devoirs d'élèves et développé les idées directrices qui présidaient à l'enseignement de chaque matière. Il a fait sur certains points œuvre de précurseur, — mais cette expérience unique, invérifiable, étroitement rattachée à toute une philosophie mystique, a eu beaucoup plus de retentissement que de portée réelle. Tout en s'efforçant évidemment de détruire cette opposition croissante de l'éducation et de la vie, — qui est devenue si redoutable, — T. ne faisait que l'aggraver.

C'est pour lutter contre ce mal que les auteurs des conférences réunies sous le titre *Enseignement et Démocratie* se sont proposé « de marquer la place propre à chacun des enseignements actuels dans un système général d'éducation démocratique et de comparer la réalité présente avec l'idéal qu'on peut entrevoir. Les auteurs de ces conférences sont des hommes de science et de progrès social » qui ont fait « avant tout des œuvres sincères ». Il fallait « commencer par jeter un coup d'œil d'ensemble sur les divers types d'enseignement, se demander comment ils se rattachent les uns aux autres ». L'élégante sobriété du style, la précision des détails habilement choisis et heureusement mis en lumière, la finesse des aperçus et l'impeccable exactitude caractérisent cette première conférence puisqu'elle a été faite par M. Alfred Croiset. Les progrès accomplis depuis vingt-cinq ans par l'école primaire, ce qu'elle est en réalité, ce qu'elle devrait être, voilà ce qu'a voulu dire et a fort bien dit ensuite M. Devinat. Pour parler

de l'enseignement primaire supérieur et de l'enseignement technique où trouver des conférenciers plus autorisés que MM. Boitel et Millerand? A M. Lanson en revenait la tâche la plus ingrate, celle de dire ce qu'est aujourd'hui l'enseignement secondaire. Sans craindre de faire paraître certaines divergences qui frappent l'attention du lecteur qui compare les opinions de MM. Lanson et Croiset[1], le conférencier insiste sur le rapprochement de l'école et du lycée, sans d'ailleurs en paraître ému, ni se plaindre que l'éducation devienne plus utilitaire. « La meilleure doctrine pédagogique pour nous n'est pas celle qui nous a donné de glorieux arrière-grands-pères, mais celle qui dans notre civilisation sera capable de produire le type humain le meilleur possible et le plus grand nombre possible d'exemplaires de ce type. » De nouveaux enseignements, une méthode plus utilitaire, une éducation tendant à remplacer la conscience bourgeoise par la conscience démocratique et solidariste caractérisent le lycée actuel, qui reste secondaire parce que « rien ne s'y fait qui ne doive être considéré du point de vue de l'hygiène et de la gymnastique de l'esprit ». Mais les établissements secondaires sont-ils appelés à disparaître ou à s'orienter de plus en plus vers l'utilité sans abandonner leur fin propre? C'est le secret de l'avenir, qui paraît plutôt sombre. Au contraire, les longs espoirs paraissent permis à l'enseignement supérieur : celui des sciences a fait d'admirables progrès. Mais les facultés des sciences ont le devoir impérieux d'établir des rapports étroits entre elles et l'industrie, qui se plaint vivement de l'organisation des laboratoires de recherches qui devraient lui fournir des ingénieurs capables. « C'est ce qui fait la force de l'Allemagne et principalement des industries chimiques allemandes. Nous sommes en retard, conclut M. Appell, dans l'emploi des savants par la haute industrie. C'est à mettre cette fonction de l'enseignement supérieur scientifique au niveau des autres que doivent maintenant tendre surtout nos efforts. » L'organisation des écoles professionnelles des lettres, si on veut les adapter à la Démocratie, implique les modifications suivantes d'après M. Seignobos dont on connaît l'indépendance et l'originalité d'esprit : La science de l'homme, garantie de la vérité et de la justice, est particulièrement nécessaire dans une démocratie; tous les étudiants, y compris les femmes munies du diplôme secondaire, doivent recevoir cet enseignement organisé sous forme d'enseignement scientifique élémentaire. Ils se sépareront ensuite pour entrer dans les écoles professionnelles. La réforme principale consiste donc à organiser « l'établissement des sciences pures de façon à en faire la partie préparatoire commune à toutes les carrières de directions sociales, y compris celles de l'école de droit et à relier la Faculté plus directement au lycée », en ayant soin toutefois de maintenir entre les deux ordres une différence qualitative que n'ont pas établie les Américains, au

1. Voir *même ouvrage*, Conclusion.

témoignage de Münsterberg, cité par M. Langlois (VIII[e] conférence : *L'Éducation aux États-Unis*).

L'Enseignement supérieur aux États-Unis pèche par un excès contraire à celui qu'on reproche au nôtre : il est essentiellement industriel. « Harvard, la plus idéaliste des Universités, a une école d'agriculture. » L'important n'est pas d'apprendre, mais d'agir : la science pure ne paye pas et les écoles publiques comptent 130 000 professeurs hommes et 300 000 professeurs femmes, parce que leurs services sont moins coûteux. Mais « la confiance universelle dans l'instruction, la préoccupation et l'étude attentive des méthodes pédagogiques, la paix religieuse par la sécularisation de l'école publique élémentaire, le respect de l'activité individuelle, la bonne tenue morale des jeunes générations, à la fois condition et résultat de la coéducation, — tels sont les traits admirables que nous proposent les institutions scolaires des États-Unis depuis la grande renaissance provoquée par Horace Mann[1]. » Nous pouvons les rappeler sans crainte : de notre côté, dans la forme que devait leur donner notre génie national, nous avons édifié une grande œuvre de rénovation scientifique et scolaire. L'effort continu et de mieux en mieux coordonné des savants, des pédagogues et du pouvoir législatif en France tend à constituer un facteur sans cesse plus important de ce mouvement pédologique et pédagogique général dont nous suivons ici depuis longtemps l'évolution croissante.

EUGÈNE BLUM.

1. Voir notamment la publication récente de Compayré, *Horace Mann*.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

Louis Couturat. — Les Principes des Mathématiques, avec un *Appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant*; 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 311 pages. Paris, Félix Alcan, éditeur, 1905.

« Le présent livre, dit M. Couturat dans son Avant-Propos, n'a aucune prétention à l'originalité, et c'est précisément ce qui doit le recommander au lecteur. Il doit l'existence à l'apparition du magistral ouvrage de M. Bertrand Russell qui porte le même titre [1]. En principe, il n'était qu'un compte rendu de cet ouvrage [2]; mais, pour commenter et illustrer les théories philosophiques de notre auteur, nous avons été peu à peu amené à faire rentrer dans notre exposé l'analyse de la plupart des travaux des mathématiciens contemporains sur les mêmes questions. De cette sorte d'enquête sur l'état présent de la philosophie des mathématiques est résultée pour nous la conviction (que nous espérons faire partager au lecteur) que la doctrine de M. Russell n'est nullement, comme certains systèmes philosophiques à la mode, un brillant paradoxe, une fantaisie individuelle et éphémère sans racines dans le passé et sans fruits dans l'avenir, mais l'aboutissement nécessaire et le couronnement de toutes les recherches critiques auxquelles les mathématiciens se sont livrés depuis un demi-siècle. »

Ce simple exposé de l'objet du livre suffit pour en faire deviner l'intérêt à tous ceux qui connaissent l'érudition et la profondeur de pensée de M. Couturat. Mais, si l'on songe que M. Milhaud a déjà lumineusement résumé et discuté ici même l'ouvrage de M. Russell [3], on comprendra que nous ne saurions donner à notre tour un résumé, forcément beaucoup plus bref, de celui de M. Couturat sans tomber dans de fastidieuses redites qui n'apprendraient rien à personne. Voici donc ce que nous allons faire.

Après avoir rappelé d'un mot l'objet essentiel poursuivi par M. Russell, nous indiquerons combien légitime et important nous paraît cet objet; puis nous signalerons, sur divers points, des questions

1. *The Principles of Mathematics*, t. I, Cambridge, University Press, 1903.
2. Voir la *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier, mars, juillet, novembre 1904, mars 1905.
3. *Revue philosophique*, 1904, 1er sem., p. 288.

troublantes qui nous paraissent se poser et appeler soit quelque revision, soit au moins des explications qui y répondent. Nous semblerons peut-être ainsi faire acte de critique malveillant, alors qu'en réalité nous admirons profondément l'œuvre des deux auteurs et n'en désirons si vivement l'amélioration qu'en raison même de l'importance exceptionnelle que nous y attachons.

La base de tout l'ouvrage est constituée par la logique symbolique, comprenant le calcul des propositions, le calcul des classes et le calcul des relations. Les deux premiers de ces calculs constituent ce que M. Couturat a appelé l'*Algèbre de la Logique*, à laquelle il a consacré un petit volume de la collection *Scientia*. L'idée fondamentale de cette algèbre consiste à établir un système d'écritures en principe dépourvues de toute signification et à poser une série de règles sur la façon dont il sera permis de jouer, pour ainsi dire, avec ces écritures.

On se doute bien qu'écritures et règles du jeu n'ont pas été choisies arbitrairement, car on ne fût pas, sans cela, arrivé à avoir un système de signes pouvant correspondre aux idées de la logique, ni à des règles du jeu répondant aux principes de cette science; mais on se tromperait lourdement si l'on croyait que cette mise en symboles n'est qu'un exercice puéril. Elle permet en effet de reconnaître avec la dernière précision quels sont, d'une part, les indéfinissables et, d'autre part, les principes, axiomes ou postulats, selon qu'on préférera un terme ou l'autre, qui sont à la fois nécessaires et suffisants pour permettre le calcul logique.

Une réserve toutefois doit être formulée, car il serait sans doute possible de varier de bien des façons le choix de ces principes, plusieurs systèmes pouvant être équivalents, les postulats et les théorèmes pouvant échanger mutuellement leurs rôles. On doit donc dire qu'un tel système peut être suffisant, mais qu'il n'est pas nécessaire; en un certain sens, toutefois, tous les principes qui le composent peuvent être dits nécessaires, parce qu'on n'en saurait retrancher aucun sans le remplacer. Remarquons du reste qu'il est assez difficile d'exclure absolument tout principe surabondant, et que l'essentiel est d'avoir un système vraiment suffisant. Or, par sa rigueur, le calcul symbolique met admirablement en lumière les principes qui se dissimulent si facilement sous le flou du langage.

Nous aurions aimé que M. Couturat fît saisir plus nettement la raison d'être et la nécessité du calcul des relations que M. Russell a ajouté à ceux des propositions et des classes.

Un autre point qui eût mérité des explications, c'est la raison d'être de l'adoption exclusive du point de vue de l'extension. A vrai dire, nous en voyons bien une raison de commodité, car il paraît vraisemblable que l'introduction de la compréhension dans l'interprétation des symboles aurait érigé des principes différents et la création de deux calculs distincts. Mais, à en croire M. Couturat, il s'agirait de tout autre chose, et il semble bien qu'il condamne sans réserve le

point de vue de la compréhension, car il qualifie de « préjugé courant » l'opinion d'après laquelle la conséquence est contenue dans sa prémisse[1]. Quels que puissent être les avantages de l'adoption du point de vue de l'extension en logique symbolique, nous ne saurions admettre cette condamnation sommaire de toute une branche de la logique ordinaire. Il semble que M. Lachelier a eu notamment M. Couturat en vue quand, dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, il s'est exprimé ainsi :

« Pour beaucoup de logiciens, le prédicat d'une proposition ne représente ni un être, ni une manière d'être, mais une classe, dans laquelle on range (ou dont on exclut) l'être ou les êtres représentés par le sujet. Sans doute il y a des cas, en histoire naturelle par exemple, où l'objet que l'on se propose en parlant d'un être, est de le classer. Mais, lorsqu'on dit d'un certain nombre de personnes qu'elles sont instruites, on est fort loin de penser que les êtres instruits forment une classe, et que ces personnes en fassent partie. « Mortel » était réellement, dans la pensée des anciens, le nom d'une classe d'êtres, opposée à celle des immortels, mais ce mot ne réveille plus aujourd'hui que l'idée d'une condition imposée par la nature à tous les êtres vivants. »

La réplique est incontestable, ce qui n'empêche pas que, pour un motif de commodité, nous acceptons fort bien qu'on force tout à rentrer dans le moule de l'extension; mais il ne faut pas s'autoriser de ce procédé quelque peu artificiel pour professer un superbe dédain pour ceux qui suivent la voie naturelle de la raison.

Cette réflexion chagrine n'enlève rien au prix que nous attachons à la logique symbolique. On peut prévoir d'ailleurs ce que nous répondrons à M. Milhaud quand il demande si c'est bien avec raison que MM. Russell et Peano font reposer les notions de l'arithmétique sur celles de la logique, alors que les premières semblent se former d'abord au contact de l'expérience et de la vie : nous sommes prêt à l'accorder, absolument comme nous avons déjà accordé que les indéfinissables et les axiomes qui sont à la base de la logique sont inspirés par les notions et les principes de la logique vulgaire. La logique symbolique est une systématisation rigoureuse de notre vie intellectuelle, et elle n'a pu naître qu'en s'appuyant sur celle-ci.

Sans nous arrêter à ce qu'il y a peut-être d'un peu candide dans la confiance où sont MM. Russell et Couturat d'avoir définitivement triomphé des objections contre les nombres infinis *réalisés*, mentionnons divers points où les explications données de la logique symbolique à la géométrie nous paraissent entachées d'un caractère artificiel bien fâcheux.

Voici d'abord les géométries dites, l'une projective et l'autre des-

1. P. 32.
2. Mars 1906, p. 135, *La Proposition et le Syllogisme*.

criptive, la première reposant sur la droite illimitée et la seconde sur le segment rectiligne. M. Couturat nous apprend que la première conduit à la géométrie de Riemann et la seconde à celles de Lobatchefski et d'Euclide. A première vue, on aurait cru plutôt qu'une géométrie s'appuyant sur la droite illimitée exclurait la droite fermée; mais il paraît que c'est l'inverse, à moins que, comme le dit M. Russell, chacune des trois géométries (projective, descriptive et métrique) puisse, par un choix convenable d'axiomes, conduire à n'importe laquelle des géométries euclidienne ou non euclidiennes [1]. Cette proposition nous paraît beaucoup plus satisfaisante, car il semble bien qu'en soi il s'agisse plutôt de *méthodes* que de géométries distinctes. Rappelons toutefois que M. Russell fait remarquer que la méthode projective n'est pas capable d'engendrer autant de propositions que les deux autres; d'où l'on pourrait conclure que c'est une méthode imparfaite. On sait du reste qu'elle ne peut être établie qu'à la condition de considérer un espace à trois dimensions au moins, ce qui, pour nous, constitue un vice des plus graves.

Or, ce vice, M. Couturat le réintroduit, bien gratuitement, dans la géométrie métrique, en adoptant le système d'axiomes de M. Pieri, si bien que le cercle ne se définit qu'après la sphère et qu'un point ne peut être dit intérieur ou extérieur à un cercle que si l'on établit qu'il est intérieur ou extérieur à une certaine sphère. Ce n'est d'ailleurs pas sans quelque stupeur que nous voyons, à propos du postulat XIV (p. 198), que l'on n'était pas encore sorti du plan, alors qu'il a déjà été parlé de la sphère, de l'intersection de deux sphères et de celle d'une sphère et d'un plan (p. 195-197).

Tout cela donne l'impression qu'on est en présence d'une œuvre encore fort imparfaite, bien inférieure, à certains égards, à des géométries plus vulgaires. Encore une fois, nous ne parlons point là en adversaire; mais, en présence de l'attitude dédaigneuse de M. Couturat pour ce qui n'est pas sa science de prédilection, de la façon hautaine avec laquelle il lance certaines affirmations qui peuvent être exactes, mais exigeraient tout au moins des explications, nous avons cru défendre au fond la cause qui lui est si chère et à laquelle il rend de si précieux services, en marquant qu'on peut s'y attacher de tout cœur sans accepter aveuglément ce qu'on nous enseigne à son sujet.

Nous noterons, en terminant, que M. Couturat n'a pas parlé de l'application de la logique symbolique à la mécanique, application qui fait l'objet de la fin du volume du M. Russell, et nous mentionnerons le très intéressant article sur la *Philosophie mathématique de Kant*, par lequel M. Couturat complète son volume et qui n'est que la suite de l'implacable réquisitoire prononcé par lui à la Sorbonne, à l'occasion du centenaire de la mort du fondateur du criticisme.

G. Lechalas.

1. *The Principles of Mathematics*, p. 382.

Lucien Poincaré. — La Physique moderne, son évolution. In-12, Paris, Flammarion, 311 p.

L'auteur s'est donné comme tâche d'exposer les travaux des physiciens modernes, ce qui l'a conduit à retracer en même temps la genèse de cette œuvre collective et immense. M. Lucien Poincaré a dû combiner en lui le savant avec l'historien. Tous les lecteurs apprécieront la conscience, l'impartialité, l'érudition et l'art de l'historien. Il appartiendra aux savants de mettre en évidence les mérites scientifiques de leur confrère. Et bien que celui-ci, par le titre même et le programme de son livre, s'adresse tout spécialement aux physiciens, il soulève plusieurs questions qui intéressent au plus haut point la philosophie.

Il met en évidence (ch. I) le trait le plus singulier de l'évolution moderne des savants, qui font aujourd'hui de la métaphysique par méfiance pour la mécanique, après avoir voulu tout baser sur la mécanique par crainte de la métaphysique. Nous employons ce terme de métaphysique parce que M. Lucien Poincaré en fait usage lui-même, et ce n'est pas ici le lieu d'engager une discussion sur la plus ou moins grande extension à donner au sens d'un mot. Qu'il suffise de reconnaître que la métaphysique des physiciens actuels est parfaitement justifiée et peut ne pas demeurer stérile.

Elle consiste essentiellement à critiquer le mécanisme jusqu'ici régnant, en France surtout. Nos savants, depuis le milieu du XIX[e] siècle, avaient le souci très raisonnable d'éviter autant que possible les spéculations sur la constitution de la matière. — Efforcez-vous donc, disaient-ils, de tout ramener aux explications mécaniques par lesquelles on ne préjuge rien sur la nature intime des choses. — A la base de la mécanique elle-même on posa des principes que l'on considéra comme axiomes; ils étaient, en réalité, soit des conventions *a priori*, soit des lois expérimentales à domaine restreint que l'on postulait universelles. La reconnaissance de cette erreur fait crier à la ruine totale des principes. Il y a là une exagération : les régimes appelés *déchus* ne meurent pas plus tout entiers dans le domaine scientifique que dans le domaine politique.

En réalité les principes de la mécanique et de la physique dites classiques subsistent; l'application effective que l'on en fait demeure presque aussi étendue que naguère; leur prétendue mort se réduit à un changement de rôle : on les utilise, on n'y croit plus; de dogmes ils deviennent instruments. La critique des physiciens se donne toute licence à leur égard. Mais de discuter sur la conservation de l'énergie, la réversibilité des phénomènes, la signification de la masse, etc., cela fait toucher au fond même de nos concepts. Et dans ce sens M. Lucien Poincaré a pu dire : « L'une des conséquences les plus intéressantes des découvertes récentes a été de remettre en honneur chez les savants les spéculations relatives à la constitution de la matière et, d'une manière plus générale, les problèmes métaphysiques » (p. 12).

Ceci montre combien est fort le lien unissant la science avec la philosophie. Les savants s'efforcent de n'en pas tenir compte et ils s'appuient inconsciemment sur des dogmes, sur une métaphysique; puis ils se méfient de ces dogmes et les soumettent à la critique, or n'est-ce pas faire encore de la métaphysique que de discuter une métaphysique?

On pourrait soulever à ce propos une question fort grave : celle de l'avenir de la philosophie ou plutôt des philosophes. Ceux-ci ne vont-ils pas être expulsés de leur domaine par les envahisseurs scientifiques? Le Dr Gustave Le Bon le croit et les raisons ne manquent pas pour être de son avis. Le physicien qui veut faire de la philosophie se passe fort bien des philosophes dans tout ce qui concerne les abstractions, même les plus hautes; chez lui, ces abstractions, tirées de la connaissance de la nature, ont une origine qui ne dépend pas entièrement de lui et représentent ainsi quelque chose de plus que son esprit. Au contraire, le philosophe qui se passe des physiciens nous donne seulement le spectacle des récréations d'une raison humaine; il nous renseigne sur lui-même et sur les gens de son école, rien de plus. On voit aussi que le physiologiste peut se passer du psychologue pour faire de la psychologie, mais non le psychologue du physiologiste. Cela se démontre *a fortiori*, en se plaçant au point de vue des spiritualistes. Admettons avec eux l'existence objective et indépendante de l'âme. Ils conviennent bien qu'elle a pour organe nécessaire le système nerveux. Elle est un ouvrier invisible dont nous voyons fonctionner les outils. Se dispensera-t-on de connaître ces outils lorsqu'on prétend à la connaissance de l'ouvrier? Sans doute on a la ressource de l'observation intérieure que l'ouvrier fait sur soi-même, mais si le psychologue a une âme, le physiologiste en aura une aussi, et en quoi ce dernier a-t-il besoin du premier pour se livrer aux investigations de la conscience personnelle?

Toutefois il y a un domaine qui pourra rester la chasse gardée du philosophe : c'est celui de l'histoire des systèmes philosophiques. Une telle étude est si vaste, la claire interprétation des auteurs exige de si rudes et de si longs efforts, qu'une spécialisation s'impose en cette matière.

L'évolution que M. Lucien Poincaré nous montre s'accomplissant parmi les physiciens en présage donc une non moins considérable dans le monde philosophique. De quelle manière s'achèvera celle-ci? Quel sera son effet sur l'éducation nationale? Quelle répercussion aura-t-elle sur notre mentalité, sur nos mœurs, sur notre littérature, sur nos croyances? Autant de problèmes qu'on ne peut résoudre ici.

Deux chapitres de M. Lucien Poincaré ont trait à l'éther, ce sont les chapitres VI et X. Ils sont intéressants à considérer parce qu'ils nous font parvenir aux limites mêmes de la métaphysique des physiciens. Au delà de ces limites il n'y a plus rien. Les théories sur l'éther correspondent à la vieille ontologie, l'éther étant le substratum uni-

versel, l'être unique et permanent dont tous les autres êtres ne sont que les formes périssables. On peut lui donner le nom de cause première. Il exhale, pour ainsi dire, un parfum théologique. De là des méfiances. Ne serait-il pas tout simplement un mot, et qui pis est un mot à la mode?

A la mode, sans doute. Rien n'empêche d'imaginer que la prodigieuse fortune de l'éther subisse un déclin. Mais l'éther détrôné sera remplacé par quelque chose de tout à fait équivalent, si la science poursuit jusqu'au bout son progrès vers l'unité. Le poursuivra-t-elle? Cette hypothèse n'est pas improbable : jusqu'ici, en effet, les phénomènes hors cadre, qui avaient d'abord refusé de frayer avec les autres et semblaient ainsi fragmenter la science, ont au contraire fini par relier des ensembles auparavant réfractaires à toute soudure. C'est ainsi que le mouvement brownien, traité d'abord par le mépris ou au moins par la mauvaise humeur à cause de sa désobéissance aux principes, institue aujourd'hui un rapprochement entre les liquides et les gaz : la théorie cinétique des gaz, confirmée par ailleurs, montre les gaz comme composés de petits projectiles lancés dans toutes les directions; le mouvement brownien, surtout depuis la découverte récente de l'observation hypermicroscopique, nous révèle que les liquides sont constitués de la même manière.

Aujourd'hui, grâce à d'autres phénomènes d'abord révolutionnaires comme la radioactivité, l'ionisation des gaz, etc., il est possible d'entrevoir une synthèse scientifique où la gravitation universelle presque seule montre beaucoup de peine à se laisser englober. Cette synthèse peut s'exprimer en une phrase : — Tout n'est que modification de l'éther. — Admettons qu'on ne veuille plus de l'éther et que la synthèse se fasse tout de même, elle aura nécessairement pour formule : — Tout n'est que modification d'un support, d'une substance unique. — Et il est aisé de voir que la synthèse devra ou bien ne pas s'achever, ou bien pouvoir se réduire à cette formule. Conservons donc le nom de l'éther puisque aussi bien il n'y a ici qu'une affaire de nom.

L'éther ou son futur équivalent formeront ainsi le tréfonds de ce qu'on pourrait appeler la métaphysique des physiciens. Faut-il prédire à cette espèce de métaphysique le sort de la métaphysique de l'absolu? Va-t-elle nous engager en de pures querelles de mots? Nous rendra-t-elle des services? Examinons brièvement cette question.

L'éther est en somme l'Inconnaissable. Sa nature nous échappera toujours en dépit des espoirs de certaines personnes. — Si par quelques propriétés de l'éther, disent-elles, nous arrivons à expliquer tous les phénomènes et à les prévoir, ces propriétés seront bien réelles. — En aucune façon. Elles ne seront que des moyens commodes pour expliquer et prédire tous les phénomènes. Ces propriétés, réduites à trois ou quatre par exemple, pourraient être remplacées par mille autres qui conduiraient à des prévisions et à des explications aussi justes. De quel droit obligerez-vous l'éther à posséder seulement trois

ou quatre propriétés irréductibles plutôt que mille? La seule propriété certaine de l'éther est donc d'être inconnaissable. La métaphysique physicienne évitera de vouloir nous faire connaître ce qu'elle aura déclaré ne pouvoir être connu. Mais elle ne se bornera pas sans doute à maintenir cette attitude purement négative : nous serons en droit d'attendre d'elle une théorie de la connaissance qui soit non plus édifiée *a priori* mais dérivée de l'expérience. Par son histoire, en effet, la physique nous apprend comment nous connaissons, et ses développements actuels nous conduisent d'eux-mêmes à la limite de la connaissance. Elle possède donc dans le domaine des faits tous les éléments nécessaires.

Enfin cette métaphysique physicienne pourra jouer un rôle intéressant dans l'élaboration de notre langage rationnel, autrement dit dans notre logique. Elle le joue dès à présent, comme nous le montrerons par une propriété de l'éther : la rigidité. Certains physiciens regardent l'éther comme plus rigide que l'acier. Notre premier mouvement, le second aussi pour la plupart des gens, est de trouver cette spéculation ridicule. Elle ne mérite pourtant pas une pareille injure. C'est nous qui avons tort de nous représenter sous une forme sensible l'éther qui échappe complètement à nos sens. L'image instinctive que nous nous formons de l'éther est celle d'un gaz infiniment plus subtil que les gaz les moins denses et les plus raréfiés. Rien de plus faux que cette image puisque l'éther n'est pas de la matière pondérable, donc pas du gaz, ni du liquide, ni du solide. Si on enlevait tout le gaz contenu dans une ampoule, il resterait de l'éther. Notre imagination traduit : si on enlevait tout le gaz d'une ampoule, il resterait une espèce de gaz. Ce langage est peu rationnel. D'autre part le physicien définit la rigidité : propriété de résister à la déformation. Alors sous prétexte que l'éther résiste à l'action de la pesanteur il ne résisterait pas aux déformations! Pourquoi cela? Cette résistance d'ailleurs n'est ni celle de l'acier, ni celle de l'hydrogène, ni celle de quoi que ce soit, elle est celle qu'il faut attribuer à l'éther pour montrer le plus simplement possible un lien général entre tous les phénomènes. Et le jour où ce lien sera établi de telle sorte qu'on puisse tout expliquer et tout prévoir, l'éther ne sera pas mieux connu qu'à présent, ce qui ne l'empêchera pas d'avoir rendu un service immense. Soyons prudents, ne prophétisons ni le triomphe ni la faillite de l'éther. Ce ne sera pas toutefois s'aventurer trop loin que de lui reconnaître une valeur même actuelle. Les spéculations qu'il suscite conduisent à émonder les parasites imaginatifs dont nous obscurcissons bien souvent le langage rationnel. Nous l'avons vu à propos de la « rigidité » de l'éther.

Pour conclure, remercions M. Lucien Poincaré de la mine d'études philosophiques ouverte par son livre. Celles que nous avons indiquées sont choisies entre mille.

JULES SAGERET.

F. Le Dantec. — La Lutte universelle. In-12, Paris, Flammarion.

Quelles sont les relations des êtres et des choses dans le monde où nous vivons? Tel est le sujet qu'aborde M. Le Dantec dans son dernier ouvrage et qu'il traite avec son envergure habituelle. Le titre même : « La lutte universelle » laisse assez présumer du résultat des investigations de l'auteur dans ce domaine.

L'idée primordiale de ce travail me paraît celle-ci : L'état statique n'est qu'une apparence trompeuse, même pour des corps comme une pièce d'or, un cristal de quartz qui, transportés d'un point à un autre dans le milieu où nous vivons paraissent exister en eux-mêmes indépendamment des conditions réalisées autour d'eux... « En réalité, si l'on y regarde de plus près, on voit que c'est là une illusion; la pièce d'or passant au voisinage d'une source intense de chaleur se transformera en un liquide ou en un gaz et conservera cet aspect nouveau jusqu'à ce que les hasards de la température lui rendent une forme solide, différente, de la première » (p. 10).

Pour aucun être, vivant ou brut, il n'y a d'existence personnelle, cette existence n'est que l'expression d'un état d'équilibre. De plus, comme l'ont exprimé Gibbs et Le Châtellier dans une loi célèbre à laquelle je donne volontairement une forme moins rigoureuse : chaque corps tend à s'opposer aux modifications que lui imposent les conditions nouvelles qu'il traverse, il résiste, il lutte. C'est dans cette notion de lutte que M. Le Dantec trouve un caractère comme aux êtres vivants et aux corps bruts. « L'idée de lutte est tirée de l'observation des hommes ou tout au moins des animaux, mais appliquée aux corps bruts elle nous enseignera un langage synthétique, un langage individualiste qui présente, il est vrai, des dangers philosophiques mais qui, néanmoins, employé avec quelques précautions, se montrera d'une grande fécondité. Ce langage est celui de la *lutte universelle*. »

Commençons donc par en préciser la signification chez les êtres vivants. Un mot suffit à caractériser cette lutte : « La vie est l'envahissement du milieu par l'être vivant ». Le corps essaie d'assimiler le milieu, le milieu tend à détruire le corps. La vie c'est la lutte même entre le corps de l'être et l'ambiance, c'est la lutte entre l'*hérédité*, ensemble des qualités transportables appartenant à la substance de l'animal et l'éducation, ensemble des états successifs du milieu parcouru : *Être, c'est lutter; vivre, c'est vaincre.* Vivre, pour un protoplasme, c'est *imposer* à un certain espace son état personnel. Mais comment se fait cette conquête, M. Le Dantec l'étudie d'abord dans un cas particulier extrêmement intéressant : celui de la vacuole digestive creusée dans la substance même d'un infusoire. Il constate que l'être vivant, avant d'imposer à la vacuole son état protoplasmique total (assimilation chimique), y diffuse certaines substances. Cette vacuole perd peu à peu ses contours définis tandis que le contenu se transforme de façon à n'être plus optiquement distinct. C'est ce stade qu'on appelle ordinairement *digestion*. Nous arrivons ici à l'une des

pensées maîtresses de l'ouvrage. Entendez bien ceci. Cette digestion n'est pas quelconque. Ce n'est pas une simple solubilisation. Si elle se passe au sein d'une Amibe c'est une digestion d'Amibe et non celle qui aurait lieu dans un autre Infusoire. Cette digestion prépare la transformation en substance d'Amibe elle est donc spécifique par rapport à cette substance. Pour bien marquer ce caractère de spécificité M. Le Dantec propose d'appeler assimilation physique cette préparation dans laquelle « le protoplasme actif et vivant impose son état physique personnel aux corps différents introduits dans ses vacuoles », autrement dit force ces substances à adopter un état qui soit en *équilibre* avec le sien.

Nous venons de dire que, pour assimiler physiquement la vacuole, le protoplasme laisse diffuser certains produits. Ce fait est général. Que la lutte ait lieu pour la conquête de l'espace occupé par la vacuole ou entre un métazoaire et un microbe introduit dans son sang, la lutte réelle ne se passe pas entre les deux protoplasmes eux-mêmes mais entre des *liquides transportant partiellement l'activité*, des êtres aux prises. Cette remarque nous permet d'annoncer un fait très important : qu'une petite partie de l'activité spécifique des êtres vivants peut être transportable dans les liquides morts; cette activité transportée conserve dans ces liquides morts un des caractères de la vie, celui du triomphe possible dans certaines conditions de lutte : la diastase est susceptible d'imposer son état physique à certaines substances qu'elle modifie : elle est capable d'assimiler physiquement, sans se détruire, certaines substances bien choisies. Cette conception permet tout de suite de comprendre un des faits réputés les plus obscurs de la physiologie. Pourquoi les diastases telles que la pepsine ou la trypsine, qui digèrent les matières azotées, ne digèrent-elles pas l'estomac et l'intestin vivants? — Cette question se pose en effet naturellement si l'on considère la digestion comme une simple dissolution : elle ne se pose plus si on la considère comme une assimilation physique, car les cellules vivantes qui agissent sur des colloïdes en les assimilant n'ont pas besoin de se transformer pour devenir semblables à elles-mêmes; elles sont au contraire et rigoureusement en équilibre spécifique avec le liquide digestif qui impose leur état physique aux aliments d'origine différente (p. 58). La formation des sérums anti-toxiques, hémolytiques, etc., doués d'une spécificité si merveilleuse, va nous apparaître aussi clairement. Ces sérums contiennent, disons-nous, des anti-corps. Cela n'est pas étonnant si nous considérons ces diastases comme la réaction spécifique de l'être attaqué, comme la partie de son activité capable de se transporter dans un liquide qui réagit, qui résiste, activité partielle qui a d'ailleurs pris naissance pour les besoins de la cause. Et nous trouvons là du même coup une démonstration évidente de la loi d'assimilation fonctionnelle... car si l'organe est défini par la fonction, nous avons ici un organe de résistance qui s'est créé précisément en résistant, et qui, dans les cas d'immunité acquise, continue, la lutte

terminée, à manifester, par une fabrication superflue d'anti-toxine, le développement qu'il a acquis en fonctionnant. « Ici le doute n'est plus permis; on ne peut pas dire que, s'usant pendant la lutte, l'organe en question se développe ensuite (alors qu'il est devenu inutile à l'organisme) pour réparer les fatigues du fonctionnement. C'est la lutte même qui, chez le vainqueur, s'accompagne du développement de l'organe résistant à l'infection... » (p. 23).

En somme, la vie est une condition de combat très spéciale dans laquelle un élément chimique luttant contre des éléments *différents* de lui, triomphe d'eux et s'accroît à leurs dépens. Ce combat se divise en deux phases : la première est une assimilation physique qui se réalise au moyen de certaines parties de l'activité vitale, transportables dans des liquides morts. La seconde ou assimilation chimique ne peut jusqu'ici se réaliser qu'au sein des êtres vivants. C'est elle qui caractérise essentiellement la vie. Et cependant ce triomphe a une rançon. La victoire totale aurait consisté à assimiler l'adversaire sans subir soi-même aucune modification. Quand un animal continue à vivre dans une ambiance modifiée, il subit par là même une transformation que l'on exprime en disant qu'il s'est habitué aux circonstances. *Vivre, c'est s'habituer!*

Que subsiste-t-il de cette lutte si nous passons aux substances brutes? Peut-on même encore parler de lutte? On s'aperçoit tout de suite qu'employer ce mot à propos des corps non vivants suppose qu'on leur prête implicitement une individualité. Comment limiter cette individualité? « Ce qui définit un corps brut c'est le contraste qui existe entre le contenu de son contour et le milieu ambiant... Nous ne pouvons définir un corps que par une discontinuité séparant sa substance des substances étrangères. Sans rien connaître de la physique ou de la chimie nous devons dire qu'à la surface d'un corps il se passe sans cesse quelque chose qui fait que ce corps existe pour nous; sans prononcer encore le mot de conflit nous pouvons affirmer que l'existence d'un corps est la conséquence d'un contraste entre l'ambiance et lui. La surface du corps est le siège de ce contraste » (p. 258).

Modifiez les conditions de milieu, de manière à faire disparaître cette discontinuité, et le corps sera détruit. Le diamant brûle, l'or se dissout dans l'eau régale... par conséquent renonçant à la notion absolue de choses qui existent indépendamment des conditions ambiantes nous nous résignons à étudier les circonstances dans lesquelles un corps donné résiste aux phénomènes de destruction, *lutte pour l'existence*. Le fer luttant avec l'oxygène devient rouille, le mercure se transforme en oxyde rouge. Nous pourrions, avec de grandes précautions, conserver ces corps à l'abri de la destruction, mais toutes les fois qu'ils sont en présence de leurs ennemis naturels les deux combattants sont vaincus. Si vous pensez aux atomes qui eux *paraissent* subsister, l'auteur vous répondra : on considère aujourd'hui

les atomes comme un système planétaire qui, comme tous les autres systèmes, a ses conditions de stabilité... » et par conséquent peut aussi être vaincu et seulement vaincu.

Pourtant, parmi les corps non vivants, il en est quelques-uns qui sont à mi-chemin entre la vie et la chimie pure. Ce sont des corps capables d'imposer leur état physique à l'ambiance, de l'assimiler physiquement. Dans cette catégorie nous avons déjà trouvé les diastases qui sont définies précisément par leur victoire, et dans certains cas aussi par leur défaite. A côté nous pouvons mettre les flammes, les vibrations et même le noir animal qui imposent leur état personnel, conquièrent l'espace. « Qu'est-ce qu'une vibration? sinon une lutte entre un mouvement périodique réalisé par un corps et l'état d'équilibre préalablement réalisé dans le milieu ambiant. » Donc, ici encore et toujours la lutte; « l'Univers tout entier, au lieu de la stabilité dont les anciens philosophes avaient doué la matière, ne nous présente que mouvement et transformations... »

Pour essayer d'exposer avec quelque suite les idées directrices de ce livre, j'ai dû passer sous silence plusieurs problèmes qui y son approfondis et qui, examinés à la lumière des considérations précédentes, prennent un aspect nouveau et inattendu. Ce sont des cas particuliers de la lutte des substances vivantes, lutte qui aboutit à un compromis dans la tuberculose, à une symbiose plus ou moins nécessaire chez les Orchidées, lesquelles subissent par contre-coup des variations qui ne sont autres que des caractères mendeliens.

A propos de la lutte sexuelle, M. Le Dantec nous annonce un fait qui paraît bien le sommum du paradoxe : les êtres vivants se reproduisent au moyen d'éléments morts. C'est là pourtant une conséquence logique de la définition de la vie par l'assimilation : les produits sexuels sont incapables d'assimilation dans les milieux les plus favorables à l'évolution de l'espèce à laquelle ils appartiennent : ils sont incomplets... Et ainsi nous devons dire que deux animaux accomplis fabriquent réellement de la vie avec de la mort, en mettant en présence des éléments incomplets qui sont susceptibles de se compléter l'un l'autre. Poussant jusqu'au bout le raisonnement, on arrive à penser que, quand un ovule et un spermatozoïde d'Oursin se fusionnent dans l'eau de mer, il y a réellement, au sens absolu, génération spontanée...

Ch. Philoche.

Ernst Mach. — Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung (*Connaissance et erreur. Esquisses d'une psychologie de la recherche scientifique*), Leipzig, Ambrosius Barth, 1905, xi-455 p.

L'auteur de la *Mécanique*, des *Prinzipien der Wärmelehre* et de

beaucoup d'écrits moins connus en France, qui font de lui l'un des plus brillants vulgarisateurs scientifiques de l'Allemagne [1], se défend d'être un philosophe : « J'ai déjà expressément déclaré que je ne suis pas un philosophe, mais un savant ». A Hönigswald, qui s'était permis d'écrire une « Critique de la philosophie de Mach » (Berlin, 1903), il répond, non sans vivacité, « qu'il n'y a pas de philosophie de Mach », et que si, malgré ses déclarations, on persiste à le ranger parmi les philosophes, il n'en est pas responsable. Il n'explore le terrain philosophique que comme un « chasseur du dimanche ». Il n'a pas de système; et, comme la plupart des chercheurs, à qui chaque problème résolu suggère un nouveau problème, il n'est jamais pressé de *systématiser* et de *schématiser*; ce qui donne à penser que la généralisation hâtive et aventureuse est pour lui la caractéristique, et comme la définition du philosophe. Mais E. Mach n'est pas un de ces spécialistes qui s'enferment étroitement dans leur spécialité; il est curieux de ce qui se passe dans les domaines scientifiques voisins du sien, il reconnaît que les philosophes eux-mêmes ont acquis dans le maniement et la critique des idées générales une habileté spéciale qui manque parfois au savant. Le savant s'abstient rarement tout à fait, et peut-être ne peut pas s'abstenir d'idées systématiques, et, s'il n'a pas d'éducation philosophique (philosophisch nicht geschulte), il retombe presque infailliblement dans des erreurs que les philosophes ont depuis longtemps écartées. « Beaucoup de savants en sont encore aujourd'hui, comme philosophes, à un matérialisme vieux de 150 ans, dont non seulement les philosophes de profession, mais encore tous ceux qui ne sont pas trop étrangers à la pensée philosophique, ont depuis longtemps reconnu l'insuffisance ». L'ouvrage est précisément destiné, non à construire une nouvelle philosophie scientifique, mais à débarrasser les savants d'une philosophie trop simpliste et trop surannée.

Il y a pourtant une philosophie dans le livre de Mach. Comment en serait-il autrement? Il adopte une attitude, et cette attitude permet de le classer, dût-il protester encore, sous un nom en *isme*. Le livre est l'exposé d'un *pragmatisme* très net.

« Le monde du transcendant m'est fermé », répète-t-il avec Schuppe. Avec une érudition scientifique et historique prodigieuse, E. Mach étudie les recherches, hypothèses, tâtonnements, fausses routes et vraies, comme des faits; il en analyse les diverses opérations mentales et manuelles, les compare et les classe, sans se laisser influencer, au moins en apparence, par aucune idée préconçue. Il en résulte une thèse générale que l'auteur met en lumière successivement à propos de la mémoire, de la représentation, du concept, de l'invention, de l'analogie, de l'expérimentation, de l'hypothèse, de l'analyse, etc. C'est que la pensée savante la plus haute est de même nature que la pensée populaire, que la pensée humaine est, au degré près, analogue à celle

1. La plupart ont paru dans les *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*.

de l'animal, et enfin que l'erreur et la vérité résultent des mêmes procédés intellectuels. Tout vivant agit pour s'adapter à son milieu. Quand le milieu est moins constant et moins simple, il exige des processus d'adaptation plus variés et plus complexes. La représentation, la mémoire et la prévision permettent des adaptations que le simple réflexe ne pourrait produire. La mémoire et la prévision assurent d'abord l'adaptation aux conditions biologiques; la pensée des animaux et même la pensée populaire ne dépassent guère ce niveau. La science, toujours stimulée par les nécessités de la vie, prend son essor définitif quand une partie de l'humanité, plus ou moins déchargée du souci des intérêts biologiques, peut enfin prendre pour but les intérêts de la pensée elle-même; mais ses procédés ne sont point pour cela changés. E. Mach fait d'ingénieux rapprochements, et qui n'ont rien de forcé, entre la manière d'agir des animaux, des enfants, des sauvages, entre l'activité la plus populaire, la plus primitive, la plus instinctive même, et les géniales inspirations d'un Newton. Il y a transition insensible depuis l'adaptation d'un animal inférieur à son milieu par des réactions qui sont purement réflexes, jusqu'à cette adaption de la pensée aux faits et de la pensée à elle-même, qui, à son degré le plus élevé, est la science. L'adaptation de la pensée aux faits, de la pensée avec elle-même est d'ailleurs relative. Elle peut être très imparfaite, et pourtant suffisante, quand elle est subordonnée aux fins biologiques. Elle est *erreur* quand l'insuccès des réactions qu'elle détermine en révèle l'insuffisance.

Tout cela est mis en lumière grâce à une extraordinaire abondance d'exemples, puisés dans l'érudition scientifique et historique la plus sûre et la plus étendue. Toutes les opérations intellectuelles et toutes les méthodes scientifiques sont successivement étudiées, et retrouvées, en principe ou en germe, dans la technique des plus humbles métiers, dans les ruses du chasseur, dans l'instinct de l'homme primitif et de l'animal.

Erreur et vérité sont donc tout à fait relatives. L'inviolabilité des lois de la nature n'a pas de sens. Mainte conception fausse, c'est-à-dire jugée telle aujourd'hui, a pu être, en son temps, sinon vraie, du moins pratiquement suffisante pour les applications qu'on en faisait. Les vérités de la science sont également provisoires. De même que les croyances populaires résultent des besoins biologiques d'une société, de même les lois naturelles résultent des besoins psychologiques de l'homme civilisé et cultivé, de son besoin de clarté, de simplicité, de permanence et d'économie. C'est une erreur de croire qu'elles existent avant d'avoir été reconnues. Ce sont nos concepts qui prescrivent des lois à la nature. Ces lois ne sont que des limites dans lesquelles nous circonscrivons notre attente des phénomènes. L'expérience ne les vérifie jamais que d'une manière plus ou moins grossière; il faut sans cesse les préciser, les rectifier, les compléter, pour les mieux adapter aux faits. Pour la réfraction, par exemple, la loi des sinus

n'est vérifiée qu'approximativement par l'expérience; on a reconnu successivement qu'elle suppose deux corps transparents parfaitement homogènes, sans aucune différence de température, ni de pression, ni de potentiel électrique ou magnétique à leur intérieur. Toute loi est donc révisable, susceptible de modification et de correction. C'est une règle pratique, un instrument de la pensée, que l'on perfectionne sans cesse, comme tout autre outil, qu'on affine et qu'on aiguise, pour le rendre plus utilisable.

En signalant comme l'un des plus intéressants le chapitre sur l'*Expérience mentale* (Gedankenexperiment), je ferai une brève remarque. Par expérience mentale, E. Mach entend une hypothèse dont la vérification est obtenue par une construction mentale; le succès de la construction suffit à confirmer l'hypothèse sans qu'il soit besoin de recourir à un fait décisif, spontané ou provoqué, comme dans l'expérience sensible. Par les nombreux exemples qu'il en donne, il arrive à en élargir si bien la notion qu'il y fait rentrer à peu près tout ce qu'on nomme raisonnement en général. Je me suis aussi servi de cette expression d'expérience mentale, mais dans un sens plus restreint, qu'il me semble nécessaire de conserver. Il y a en mathématiques des propositions dont la démonstration n'est pas un raisonnement. Quand, par exemple, pour démontrer les cas d'égalité des triangles, on les superpose mentalement, on fait une opération qui n'est pas une déduction, mais bien une expérience (au sens de l'anglais ou de l'allemand *Experiment*). Cette expérience n'a pas besoin d'être réalisée objectivement; l'expérience objective, faite sur des triangles individuels, n'aurait même pas la valeur apodictique de l'expérience mentale. C'est grâce à l'expérience mentale que l'ordre des propositions, en mathématiques, peut aller du spécial au général, car, avec la seule déduction, on n'expliquerait pas que la méthode des mathématiques soit, — ce qu'elle est manifestement d'un bout à l'autre, — une méthode de généralisation. Le raisonnement déductif ne généralise que par un appel à l'intuition. Comment l'expérience mentale est-elle capable de fournir une certitude apodictique? Comment peut-elle être une *constatation du nécessaire*? Est-ce parce qu'elle porte sur des intuitions pures? Quoi qu'il en soit, je voudrais bien qu'on réservât le nom *d'expérience mentale* à ce fait logique si important, qu'il désigne parfaitement et auquel il ne paraît guère possible de donner un autre nom.

EDMOND GOBLOT.

II. — Psychologie.

Luquet. — IDÉES GÉNÉRALES DE PSYCHOLOGIE. In-8°, Paris, F. Alcan, 1906.

Le dessein avoué de l'auteur est d'introduire, dans l'enseignement de la psychologie, la doctrine de M. Bergson, et même d'y substituer cette doctrine à toutes les autres. Il ne fait pas mention de ces dernières, et croit que son silence les condamne assez. En effet, « le seul motif » qu'il ait de les exclure étant que, « par quelque côté, elles ne s'accordent pas avec l'expérience », en ne les citant pas, il pense les réfuter implicitement. Il voit à cette condamnation sommaire un avantage, celui d'apporter une grande simplification à l'enseignement. Avoir une doctrine, la suivre, et ignorer systématiquement les doctrines contraires, c'est, en effet, une condition de clarté, en même temps qu'une grande force et un grand repos d'esprit.

Mais il faut distinguer, dans la psychologie, les matériaux ou observations sur lesquels elle repose, dont même, en un sens, elle se compose, et l'esprit dans lequel on interprète ces observations, les « idées » qu'on en tire. Ce sont « les idées générales de la psychologie » qui sont proprement bergsoniennes, et le livre de M. Luquet, dont la pensée est claire, mais le titre ne l'est pas, pourrait se définir : la psychologie commune, étudiée à la lumière des « idées » ou de la philosophie, propres à M. Bergson (Préf.).

Le point de départ de cette philosophie est que la connaissance psychologique est entièrement originale et n'emprunte à aucune autre science ni son objet ni sa méthode. La psychologie se fonde sur un mode de connaissance à part : la conscience. La conscience revêt elle-même deux formes : l'une, naturelle et légitime, la conscience spontanée; l'autre, faussée, suspecte, la conscience réfléchie. La première saisit le « moi » dans sa « durée », c'est-à-dire dans son état actuel, mais conçu, non comme momentané ou fragmentaire, mais comme résumant le passé et annonçant l'avenir, comme exprimant donc la fusion ou la synthèse des phénomènes, leur relation ou solidarité, leur groupement ou organisation en un système, qui porte le nom de personnalité. La conscience, ainsi entendue, est logiquement un scandale; elle perçoit et unit les contraires : l'identité et le changement, les éléments et le composé. Aussi on ne croit pas pouvoir s'y tenir. Au lieu de l'accepter, on veut la comprendre, et, pour la comprendre, on la simplifie, on la fausse. De là ces systèmes ayant d'ailleurs leur vérité partielle ou relative : le spiritualisme et le phénoménisme, dont l'un exprime l'identité, et l'autre, les changements du moi (ch. I et II).

Au reste, il faut convenir qu'il est difficile d'obtenir la conscience à l'état de pureté, d'en dégager « les données immédiates ». L'analyse psychologique pèche ou par excès ou par défaut, et la classification des faits psychologiques est condamnée par suite à rester toujours

artificielle. M. Luquet n'en procède pas moins à cette classification avec un soin minutieux, exact et précis, et ce chapitre de son livre (III), dont les suivants doivent tout ensemble utiliser et critiquer les divisions, ne laisse pas d'être consciencieusement élaboré. On dirait que l'auteur a mis sa coquetterie à exposer avec clarté cette psychologie artificielle, qui s'appuie sur la « réflexion », et se borne à « décrire » et à « classer » les phénomènes.

La « réflexion » est à la « conscience spontanée » ce que la science est à la connaissance vulgaire; or la science n'a en vue que l'action; elle ne tend qu'à relier quantitativement les faits entre eux, qu'à en donner une traduction simplifiée, schématique et symbolique. « L'introspection » s'oppose à la « réflexion », comme l'art à la science; elle n'est pas analytique mais synthétique; elle saisit, non le général, mais le particulier, à savoir la réalité concrète, l'immédiatement donné, la continuité vivante, *stream of thought*. Il suit de là que la psychologie tient de l'art plus que de la science; elle s'efforce d'atteindre la vérité sans doute, mais une vérité qui est « toute en nuances » (ch. IV).

Cette vérité est fluide, insaisissable. Les faits psychiques n'ont pas d'être propre : ils se fondent les uns dans les autres; ainsi une sensation n'existe que par rapport à celle qui précède; bien plus, est fonction de toutes les autres et du moi tout entier. Tranchons le mot : il n'y a pas de faits, il n'y a que des relations. Les relations, qui existent entre les faits psychiques et qui en constituent toute la réalité, sont : la *succession*, — la *solidarité*, — la *continuité*.

Dire que des états de conscience se *succèdent*, c'est dire qu'ils se conditionnent, se pénètrent et fusionnent (ch. V). Dire que de tels états sont *solidaires*, c'est dire que chacun d'eux est à la fois « un et multiple », qu'il n'y a pas d'état pur, et, par exemple, de phénomène intellectuel purement intellectuel, de phénomène affectif purement affectif, que toute faculté est une abstraction, qu'à chaque moment de notre vie, toutes nos facultés s'exercent ensemble, que toutes les opérations de notre esprit ne sont pas seulement inséparables en fait, qu'elles sont encore naturellement et nécessairement impliquées les unes dans les autres, que la sensation, par exemple, implique la perception; la perception, la mémoire; la mémoire, le jugement; le jugement, la volonté ou le choix, etc., etc. (ch. VI). Enfin poser « la *continuité* des opérations psychiques », c'est admettre entre ces opérations « une parenté d'essence », c'est croire qu'elles ne diffèrent pas « en nature », mais seulement « en degré », que l'égoïsme, par exemple, confine à l'altruisme et engendre la justice, que de l'automatisme sort la volonté et que la volonté fait retour à l'automatisme, que le concept ne diffère pas de l'image, que le concept et l'image ne diffèrent pas de l'affirmation, du jugement, que la consécution empirique ne diffère pas de la raison, etc.; que, dans la vie psychologique, en un mot, il n'y a pas d'hiatus, qu'il n'y a pas non plus pour cela d'évolu-

tion, car l'évolution supposerait un passage réel de l'homogène à l'hétérogène, alors que, dans une réalité essentiellement une, notre esprit seul introduit des diversités factices (ch. VI).

Tout le mal, en effet, je veux dire toute erreur, toute illusion, vient de notre esprit, lequel ne nous sert point à connaître les choses, mais à *choisir* entre elles. La conscience, sous toutes ses formes, est *sélection* : la perception est une sélection entre les sensations présentes; la mémoire, entre les perceptions passées; l'imagination, entre les possibles, etc. Alors que nous croyons saisir la réalité telle qu'elle est, nous ne laissons pas de la construire encore : c'est en opérant une sélection entre les données de l'expérience que notre esprit construit, non pas seulement l'art, mais aussi la science, la morale, la connaissance pratique ou vulgaire, etc. (ch. VIII).

La sélection, qui s'opère entre les faits psychiques, a sa raison d'être dans « l'intérêt » que ces faits ont pour nous, — intérêt pratique ou spéculatif; c'est tout un, et l'un revient à l'autre. L'intérêt explique tous les faits psychologiques; il explique et justifie en particulier les illusions de la conscience. Suivant un mot de Taine, que M. Luquet eût pu citer, « la nature nous trompe pour nous instruire », à savoir pour éclairer et guider notre action. Si nous nous représentons nos états internes à l'image des objets extérieurs, c'est que nous y avons pratiquement intérêt. « Nous objectivons spontanément notre objectivité, parce que l'objectivité est le caractère des choses sur lesquelles nous agissons. » Si nous découpons dans le temps et dans l'espace des faits continus, si nous hypostasions ou solidifions jusqu'à des phénomènes aussi nettement subjectifs que le plaisir et la douleur, si nous substituons le sens de la vue à tous les autres, les schémas abstraits aux images concrètes, si nous généralisons ou simplifions tout, c'est par la même nécessité ou pour le même motif. Les choses n'existent pour nous, n'ont de valeur objective, n'occupent une place dans l'étendue, que par l'intérêt et en raison de l'intérêt que nous y prenons (ch. IX).

Aussi toute explication psychologique est-elle téléologique. D'une façon générale, la psychologie a sa logique, à elle, pour ne pas dire qu'elle est extra-logique ou supra-logique. Elle repose, non sur le principe de « contradiction », mais sur celui de « continuité ». Elle a ses notions propres, comme celles de « virtualité », d' « unité », de « causalité ». L' « unité » de la vie psychique, par exemple, est celle d'une tension ou d'un effort; c'est une « unité multiple et une pluralité unique »; la « causalité », dans l'ordre psychique, est la « causalité circulaire » : c'est ainsi que les habitudes sont à la fois cause et effet du caractère (Conclusion).

Telles sont, dégagées des faits qui les illustrent et de leur commentaire détaillé et vivant, les thèses psychologiques de M. Luquet ou de son maître M. Bergson. Que reste-t-il de ces thèses, prises ainsi en elles-mêmes, et dépouillées de l'art prestigieux de la dialectique et

du style, avec lequel elles sont présentées et développées. M. Bergson nous apparaît, ce semble, moins comme un psychologue que comme un logicien ou théoricien de la psychologie; il discute sur la *durée*, la *continuité* ou la *causalité*, comme Platon sur l'*un* et *le plusieurs*; il renouvelle ainsi, non la matière, mais la *forme*, c'est-à-dire le point de vue, les conceptions et la langue de la psychologie. Il fait renaître de ses cendres la vieille dialectique. Il découvre, dans les théories scientifiques courantes et dans la langue populaire, une scolastique qui s'ignore; cette scolastique, il la dégage et la met en formules, il la dresse devant lui comme un fantôme ou une idole, qu'il s'applique ensuite à détruire... et à remplacer. Sa philosophie est née de la hantise ou du cauchemar de la scolastique régnante; elle est une autre scolastique plus subtile, plus souple, plus ondoyante, qui cherche à se constituer, qui est encore en mal de formules, mais qui tend déjà à supplanter la première. Sous le nom de psychologie, c'est là l'enseignement que M. Luquet voudrait voir donner aux élèves de nos lycées. Si bien présenté qu'il soit (je dois signaler le talent d'exposition, mis au service de cette philosophie subtile et fuyante), je crains qu'il ne paraisse prématuré, partant ardu, peu accessible, et ne soit en outre un peu bien formel.

L. DUGAS.

J.-P. Nayrac. — PHYSIOLOGIE ET PSYCHOLOGIE DE L'ATTENTION. 1 vol. de 223 p. in-8°. Paris, F. Alcan, 1906.

Dans une introduction M. Nayrac nous dit son but. Il a voulu « faire une mise au point critique, une monographie détaillée du problème de l'attention ». En outre il a voulu prendre part lui-même au débat, donner ses conclusions, le résultat de ses expériences personnelles. Il délimite ensuite son sujet. L'effort psychique, l'attention et la volonté sont pour lui une même chose, ou plutôt « les trois moments d'un même phénomène, les trois stades d'une même activité ». Ils représentent, en définitive, « l'énergie supérieure et complexe de la matière irritable ». Ils ont un pouvoir synthétique, « parce qu'ils sont la résultante de groupements serrés, de forces calculées de l'activité de l'être : leur bon fonctionnement dépend d'une vigilance, d'une adaptation de tous les instants. » Et M. Nayrac estime que, pour cela, l'affectivité, prise en soi, agit à l'inverse de l'attention. « Celle-ci coordonne, associe, celle-là dissocie et désagrège. L'émotion et le sentiment sont les ennemis les plus sérieux de l'attention. »

Ayant ainsi posé la question, l'auteur étudie d'abord la physiologie et la psychologie normale, puis la physiologie et la psychologie pathologiques de l'attention, ensuite vient un chapitre sur la rééducation et l'éducation de l'attention, et le volume se termine par des « conclusions générales ».

L'attention, comme tout phénomène psychique, s'accompagne de réactions organiques. M. Nayrac examine assez en détail ces réactions. Intéressant tout l'individu, l'attention, pour durer un certain temps, fait finalement appel à toutes ses forces vives. Elle détermine « des phénomènes musculaires et de sensibilité, des modifications respiratoires et vasculaires, c'est-à-dire de la vaso-dilatation centrale d'abord et de la vaso-constriction périphérique ensuite, une surélévation de la température centrale et locale, des variations de la pression sanguine, de l'hypoglobulie, des perturbations viscérales diverses, des modifications chimiques variées, des phénomènes de fatigue. Elle s'accompagne, en outre, d'oscillations qui lui sont indispensables; elle n'est pas complètement éteinte dans le sommeil ». Examinant ensuite le problème de l'origine centrale ou périphérique de l'attention, l'auteur accepte la théorie d'après laquelle le cerveau est le premier agent de l'attention, les phénomènes périphériques ne venant qu'après.

Dans le chapitre sur la psychologie de l'attention, M. Nayrac étudie d'abord les relations de l'attention avec l'effort et la volonté, avec lesquels elle forme le groupe de l' « adaptation mentale ». Il en examine ensuite les degrés, les effets, les objets et les formes. A la répercussion générale de l'attention sur la vie organique devait nécessairement correspondre une action générale sur la vie psychique. Et, en effet « cette activité complexe et délicate qui caractérise l'attention en fait la fonction la plus générale comme la plus précieuse du cortex psychique. Elle clarifie nos sensations, augmente la vitesse de nos processus psychiques, crée des souvenirs, des images, des associations d'idées heureuses et originales; sa grande fonction est l'adaptation mentale : elle groupe en faisceau toutes nos énergies psychiques, afin d'atteindre méthodiquement, rationnellement, le but qu'elle s'est proposé. Derrière une immobilité, qui n'est qu'apparente, elle cache une activité fiévreuse, qui ne saurait être expliquée par un mécanisme d'arrêt. Je ne puis mieux comparer l'action intérieure qui se déroule chez l'être attentif, qu'au puits de mine qui semble désolé et triste à sa surface, tandis qu'à l'intérieur, tout au fond de ces entrailles, une nuée de bras s'actionnent fébrilement et travaillent sans répit ». L'attention est susceptible d'une infinité de degrés, que nous ne pouvons saisir tous avec netteté. Elle peut se manifester sous la forme spontanée ou sous la forme volontaire « parce qu'elle correspond ainsi à ses deux objets principaux : 1° l'objet sensoriel; 2° l'objet intellectuel », mais « l'attention volontaire est la seule digne, quoi qu'en disent les adversaires, du sens qu'on attache à l'action d'effort : elle est la création même de l'homme, elle constitue son meilleur instrument d'investigation scientifique; elle crée, en outre, « l'attention habituelle », qui a pour but d'économiser notre effort et qui nous permet d'employer ailleurs notre activité ».

Après avoir étudié la constitution normale de l'attention, l'auteur en examine la dissolution du point de vue de la physiologie d'abord et de

la psychologie ensuite. L'étude de la désagrégation des processus physiologiques en rapport avec l'attention prouve surabondamment « que toutes nos facultés psychiques sont sous la gouverne de l'attention, car dès qu'elle disparaît, elles disparaissent à leur tour ». Et l'organisme traduit un trouble analogue. Les malades les plus gravement atteints dans leurs fonctions physiologiques (mélancoliques, excités, maniaques, délirants, etc.) sont justement les plus pauvres en attention. L'auteur examine en détail les divers troubles présentés au cours des maladies mentales par les sens extérieurs, par la respiration, la circulation, les fonctions digestives, la chaleur animale, etc. Il indique l'effet des poisons psychiques. Il conclut que « l'attention constitue le substratum de toutes les énergies accumulées ou produites par l'intelligence, en vue d'une adaptation à faire et d'un effort à vaincre », et que « l'attention est nécessaire au bon fonctionnement de la vie de l'être. Si elle s'atrophie, elle provoque aussitôt dans l'homme la misère physiologique. Tous les organes fonciers de son activité sont frappés et paralysés ».

Au point de vue psychologique, l'auteur examine la dissolution de l'attention, et ses effets. Il indique cinq grandes étapes correspondant à cinq groupes corespondants de maladies. La première série de malades (psychasthéniques, hystériques, persécutés, hésitants, etc.) se caractérise principalement par l'existence encore presque intacte de l'attention spontanée, par une hyperattention affective et par la destruction presque complète de l'attention volontaire proprement dite. La deuxième (paralytiques généraux, déments simples, etc.) par une diminution très sensible de l'attention spontanée et de l'attention sentiment. Dans la troisième (hypocondriaques, déments avancés, excités maniaques, etc.) se montrent des manifestations morbides plus profondes. La désagrégation de l'attention volontaire se révèle nettement, avec l'idée fixe, l'obsession, le monoïdéisme involontaire. Ou bien les malades ne vivent psychiquement que par la spontanéité et l'impulsivité. La quatrième série comprend les persécutés typiques, les mélancoliques anxieux, etc. La désagrégation de l'attention y augmente encore. Dans la cinquième série (idiots, aphasiques, mystiques) l'attention proprement dite a disparu. Et le zéro d'attention peut coïncider ici, chez le mystique par exemple, avec l'attention infinie. L'extase aboutit à une sorte de distraction totale. Dans les deux cas il y a une dispersion complète des facultés, une inconscience générale.

Après un chapitre où l'auteur, traitant de la rééducation et de l'éducation de l'attention, expose les moyens par lesquels on peut refaire plus ou moins le pouvoir d'attention et indique quelques règles psycho-pédagogiques, vient la conclusion de l'ouvrage. M. Nayrac y résume les idées et les faits contenus dans son livre. « J'ose me risquer, dit-il en terminant, jusqu'à dire que, somme toute, l'attention est une activité « anormale » de notre nature, je veux dire qu'étant la

création même de l'homme, qui est à l'origine naturellement paresseux et indolent, elle représente de ce fait une action, une lutte intense et considérable de celui-ci contre la Nature.... Ce n'est qu'en agissant sur la Nature, et à force de peines et de labeur, que l'homme a fait naître laborieusement, du vieux fonds de l'attention spontanée et innée, l'attention volontaire, qui constitue son meilleur instrument d'investigation scientifique. »

Tels sont à peu près le plan et le contenu, très abrégé, de l'ouvrage de M. Nayrac. Cet ouvrage est précédé d'une préface où M. Ribot, en le présentant au public, et tout en faisant certaines réserves, en approuve la tendance générale, et le recommande en toute confiance, en tant que l'auteur a voulu y « établir le bilan consciencieux et complet des études récentes sur l'attention », « exposer la situation actuelle de cette question ».

Et M. Nayrac a fait en effet un livre intéressant, bien documenté, où les expériences et les réflexions de l'auteur viennent compléter et soutenir son érudition. Il est bien composé et clairement écrit, quoique dans un style qu'on voudrait souvent plus soigné. J'ajoute, d'ailleurs, que s'il contient des idées justes ou vraisemblables, il en contient aussi de très discutables. Je n'accepte point, pour mon compte, la manière dont l'auteur comprend les rapports de l'attention et du sentiment. L'interprétation de certains faits ou de certaines théories me paraît plus que douteuse. (Je ne vois point, par exemple, que, comme l'affirme l'auteur, Taine ait dit que « la pensée est une sécrétion du cerveau ».) La conception du déterminisme que se fait M. Nayrac me semble peu satisfaisante. Dans son étude sur la pathologie de l'attention, il ne rattache pas assez étroitement, à mon avis, les troubles qu'il décrit aux troubles mêmes de l'attention.

Je suis, comme M. Ribot, disposé à admettre, mais en un sens seulement et à certains égards, que l'attention est une activité anormale. L'auteur a, comme d'autres psychologues, reconnu ses rapports avec la volonté. Il serait bien intéressant d'examiner d'où vient cette tendance à l'effort, au vouloir, à l'attention, et, pour le dire d'un mot, au « travail » qui est peut-être la grande caractéristique de l'homme. On est porté à lui en faire un mérite et même une gloire, alors qu'il y a là surtout une imperfection, le signe d'une adaptation incomplète et que l'homme est mal organisé pour rendre meilleure. Et je veux bien d'ailleurs que cette tendance vers une adaptation supérieure soit un signe de grandeur, mais pourquoi se satisfait-elle avec tant de peine chez l'homme? Cela peut donner lieu à bien des considérations. Mais je ne reproche point à M. Nayrac de n'avoir point essayé de nous les donner, cela ne rentrait point dans la psychologie de l'attention, et il faut plutôt lui reconnaître le mérite d'être resté dans son sujet en en explorant les diverses parties. C'est à peine si, en terminant, il a effleuré la philosophie de la question, qu'il n'avait point à traiter mais qui m'a fait revenir sur un point dont je me suis préoccupé parfois.

FR. PAULHAN.

Antonio Aliotta. — La misura in psicologia sperimentale. 1 vol. in-4°. *Pubblicazioni del i. istituto di studi superiori in Firenze.* Florence, Tipografia Galetti e Cocci, 1905.

M. Aliotta, qui a travaillé dans le laboratoire de psychologie de Florence sous la direction de M. Sarlo, se propose, dans cet ouvrage très bien fait, de déterminer quels sont les véritables problèmes de la psychologie expérimentale, et de discerner, parmi les recherches des psychologues, ce qui appartient à la psychologie et ce qui relève de la physique. A cette fin, et après avoir rappelé l'objection de principe posée par Kant et les réponses de Herbart et de Wundt, il étudie successivement les méthodes et les résultats : 1° de la *psychophysique*, 2° de la *psychochronométrie*, 3° de la *psychodynamique*, 4° de la *psychostatistique*. Il soutient, contre Fechner, que la représentation n'a pas d'*intensité*, et que l'objet véritable du psychophysicien est seulement d'analyser la *représentation de l'intensité*; d'autre part, il prétend, contre Bergson, que les adversaires de la psychophysique sont coupables de cercle vicieux, lorsqu'ils font de l'intensité des états psychologiques le résultat d'une illusion produite par le transfert à ces états d'un caractère des phénomènes physiques (car ils *supposent* ainsi la *représentation* de l'intensité). La *mesure* ne s'applique donc pas aux phénomènes psychologiques eux-mêmes, lesquels ne sont ni homogènes, ni continus, et ne peuvent être postulés tels (puisqu'ils sont tels qu'ils apparaissent). Elle s'applique seulement aux conditions *physiques* de ces phénomènes. L'introspection demeure (M. Aliotta est d'accord, sur ce point, avec M. Binet) la méthode nécessaire du psychologue; mais la mesure des conditions physiques permet de fixer expérimentalement l'état psychique, de le rendre impersonnel. Des considérations analogues se retrouvent en ce qui concerne la mesure du temps de réaction (il s'agit, au fond, d'analyser la *représentation* du temps), la mesure des effets dynamiques, les déterminations statistiques. Et M. Aliotta insiste sur l'erreur de tant de psychologues, qui étudièrent *automatiquement* les faits psychologiques, sans se préoccuper nullement de leur nature ou même de leur existence. Il conclut en faveur du caractère *scientifique* de la psychologie expérimentale. Mais il accorde à Kant que la dimension *unique* des phénomènes psychiques, le temps, ne permet pas de les soumettre au calcul mathématique. Dès lors, la psychologie n'est pas science *rationnelle*, si elle est plus qu'*histoire descriptive*; elle rentre dans la classe des sciences de la nature *impropres* (uneigentlich), qui déterminent des relations inexplicables analytiquement. Et elle n'étudie pas les phénomènes psychiques dans leur rapport aux fonctions spirituelles; ceci est l'œuvre de la *philosophie de l'esprit*.

J. Segond.

III. — Histoire de la philosophie.

G. Milhaud. — Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et les modernes. 1 vol. in-12, 275 p. — Paris, Société française de librairie et d'imprimerie, 1906.

Recueil d'articles parus dans divers périodiques, ou communiqués à des Congrès, et qui concernent le rapport des idées mathématiques avec les idées philosophiques chez Platon, Aristote, Cournot et Kant; la conception de la Science, de ses limites et de son progrès chez Auguste Comte; enfin les caractères comparés de la science grecque et de la science moderne. Cette dernière étude sert de conclusion au volume. Il a pour introduction un travail sur l'Idée de Science, qui a été écrit pour le Congrès de Genève. Je me propose, après avoir résumé la partie purement historique du livre, d'insister un peu sur la théorie philosophique très remarquable qui y est contenue.

Une première partie concerne la géométrie grecque. On sait aujourd'hui, par les spéculations non-euclidiennes, que, dans l'orientation primitive de cette science, il n'y a pas eu de nécessité apodictique et absolue, mais seulement des raisons de convenance et d'adaptation aux données réelles de la perception. Quel a été, dans cette orientation, le rôle du génie grec? Précisément de réduire au minimum ces données empiriques de la géométrie, de les bloquer en quelque sorte en quelques postulats, et de procéder à partir de là d'une manière purement logique et démonstrative, qui ne demande plus rien à l'expérience. Ils avaient reçu des Égyptiens ou des Phéniciens des observations et des recettes mathématiques : ils ont créé, de cette matière, une science rationaliste qui ne constate plus, mais qui coordonne et qui prouve. Raisonner était leur triomphe et leur passion : le génie grec est essentiellement logicien. Par cette logique géométrique, ils ont cru toucher l'absolu, « contempler l'essence des choses » (Platon, *République*, 526). Cette illusion les a soutenus, et leur a permis de créer un instrument qui, sans avoir la valeur métaphysique qu'ils lui attribuaient, a été d'une telle puissance et d'une telle fécondité que nous n'en avons point de plus parfait.

Platon est par excellence le type du métaphysicien géomètre; non pas que sa métaphysique repose sur la géométrie en tant que connaissance positive, mais parce qu'elle est essentiellement inspirée par le même esprit qui dirigeait les spéculations mathématiques : idéalisme, conceptualisme, respect de l'analyse, confiance en la sûreté de l'intelligence humaine. Il n'est cependant pas tombé dans l'étroitesse qui est souvent l'écueil de ce genre d'esprit. Éclairé peut-être par les découvertes de ses contemporains et amis sur les incommensurables, il n'a pas été seulement intellectualiste et logicien : il a gardé dans sa philosophie le côté qualitatif et infini des choses; il a le sentiment que la causalité, la mécanique ne sont que la forme du réel; les rapports

internes de convenance, d'harmonie, lui demeurent familiers. Personne peut être, si ce n'est Leibniz, n'a si bien su tenir en équilibre les deux grandes tendances intellectuelles de l'esprit humain.

Aristote, au contraire, est toujours resté un naturaliste; il a connu les mathématiques de son temps, mais en amateur instruit; il ne s'est pas profondément pénétré de leur esprit. La troisième et la quatrième étude de M. Milhaud lui sont consacrées; cette dernière a pour objet de comparer la théorie aristotélicienne du hasard à celle de Cournot : toutes deux sont caractérisées par l'idée qu'il existe deux ordres de réalités qui se mélangent en toutes choses sans jamais se pénétrer intimement. D'un côté, le normal, le permanent, le nécessaire, l'intelligible : c'est le domaine de la science. De l'autre, le hasard, l'accidentel, le contingent, l'imprévisible : c'est le domaine de l'histoire. Mais ce qui restait chez Aristote dualisme pur, sans conciliation, devient au contraire, chez Cournot, une sorte d'antithèse hégélienne dont il a cherché la solution. Il ne l'a pas trouvée, mais il a pourtant esquissé, par sa théorie de la Raison, le mouvement d'esprit qui pouvait l'atteindre. Cournot était parti d'une vue réaliste: il aspirait à définir la raison par la nature des réalités extérieures auxquelles elle s'applique : ses efforts aboutissent au contraire à montrer que le rationnel consiste en de certaines impressions de notre esprit, dans la satisfaction de certains sentiments et de certaines exigences où s'exprime surtout la nature de notre activité. « Sa conception réaliste d'un ordre extérieur le rapprochait des penseurs grecs; sa conception de la raison comme d'un sens supérieur à la logique, à l'analyse, à l'expérience, capable de contrôler et de critiquer, sans en écarter aucun, tous les éléments qui composent la vie de l'esprit, pour en dégager une vérité *humaine* et *normale*, fait de lui assurément un des précurseurs directs de beaucoup de nos contemporains » (176).

C'est aussi comme précurseur que Kant nous intéresse dans ses travaux scientifiques. Et pourtant, — ce qui semble d'abord tout opposé, — il faut reconnaître qu'il est très mal au courant des connaissances positives qu'on pouvait avoir à son époque. Mais l'esprit avec lequel il les traite est moderne, parce qu'il est historique. Descartes faisait le roman du monde. Leibniz, quand il écrivait ses *Protogea*, décrivait déjà des choses réelles dont il tâchait d'établir la production historique. Bien que Kant fut un homme de cabinet, et non pas un observateur, il a opéré de la même manière sur les connaissances de seconde main qu'il accumulait, et a poussé plus loin encore le souci de la genèse historique. Il est peu de phénomènes dont il n'ait essayé d'étudier la production ou la transformation en remontant au passé le plus lointain : notamment les volcans, la rotation terrestre, enfin l'origine même du système solaire par la nébuleuse, théorie qui reste d'ailleurs, chez lui, d'une extrême faiblesse mécanique. Il renonce au monde tout fait de la tradition biblique pour envisager un monde qui se fait; s'il n'ose pas encore songer à un transformisme biologique,

il s'en approche singulièrement; enfin il applique le même point de vue aux institutions humaines dans son *Projet d'histoire universelle au point de vue cosmopolitique.* — Dans les mathématiques, il apporte (surtout sous l'influence de Newton) la même préoccupation de la donnée concrète; toute sa théorie sur la nature synthétique des jugements mathématiques en est l'expression. Il ne connaît pas l'analyse, et il en a la défiance. La symétrie lui parait un fait géométrique irréductible et qualitatif, que l'on ne saurait exprimer algébriquement. Schopenhauer, quand il exalte l'intuitif aux dépens du discursif, reste dans l'esprit kantien. Cette conception à son tour a déterminé toute la structure de l'idéalisme transcendental.

D'Auguste Comte, M. Milhaud n'a envisagé qu'un aspect, réel sans doute, mais assez défavorable : sa passion de poser des limites, et de dire à l'esprit qu'il n'ira pas plus loin. Il est aisé de montrer, qu'en moins de quatre-vingts ans, notre travail a renversé presque partout les « bornes » qu'il posait à l'esprit humain. Et l'on conçoit que l'auteur éprouve une certaine aversion pour l'autoritarisme scientifique qui s'étale si naïvement dans ces prédictions manquées. La méthode d'Auguste Comte y est toujours la même : « Il considère d'une part tel problème nouveau que l'esprit humain peut vouloir résoudre, et, d'autre part, les procédés et les méthodes par lesquels la science a jusqu'ici procédé pour les questions de ce genre; ces méthodes et ces procédés n'ont pas encore donné tout ce qu'il est permis d'en attendre; mais, par leur nature propre ils sont insuffisants à nous faire vaincre la difficulté nouvelle : et c'est pourquoi nous devons reconnaître notre impuissance. Quant à songer que les procédés eux-mêmes peuvent changer, que les conceptions peuvent succéder aux conceptions de telle sorte qu'un but inaccessible aujourd'hui puisse cesser de l'être demain, c'est là une idée qui tout naturellement reste loin de son esprit. » (226) Cette tournure d'esprit vient de son conservatisme politique, de sa haine pour l'anarchie, de sa passion d'*organiser*, enfin de sa profonde conviction qu'il n'y a jamais progrès à l'infini, mais au contraire que tout *progrès* est, par définition, le fait d'approcher d'une limite déterminée par avance, cette limite fût-elle une asymptote inaccessible.

Pour M. Milhaud, au contraire, la science est essentiellement ouverte. Rien n'est déterminé d'avance, tout est possible. Le rationnel n'est pas une législation écrite d'abord sur l'album du préteur, pas même implicitement contenue dans la nature éternelle de l'esprit : c'est une satisfaction donnée par notre effort à une tendance intérieure qui ne se laisse pas épuiser par une formule, et qui peut être susceptible de satisfactions nouvelles et différentes. Nous savions déjà bien tout cela par les ouvrages antérieurs de l'auteur. L'intérêt de celui-ci est surtout qu'il a cherché à réduire le champ de cette indétermination. Comme M. Poincaré, il a sans doute été frappé de ce que contient d'absurde la théorie de la *science arbitraire*; il n'a pas voulu

laisser croire qu'elle pût faire appel à son autorité : et il a exposé ce que j'appellerai, d'un mot dont il use fréquemment, la théorie de la *science normale.*

La science n'est pas un pur empirisme réceptif, un duplicata d'une réalité extérieure et indépendante. Cela est acquis. Elle n'est pas non plus, la synthèse d'une matière sensible avec un système tout fait de catégories : il y a toujours, dans toute construction, une part d'invention extra-logique, qui choisit selon des principes de convenance, et qui engage une sorte de responsabilité. Sur quoi se règle cette convenance, qui se substitue à la nécessité pure? M. Milhaud ne le dit nulle part d'un seul mot et dans une formule catégorique, mais il l'indique sans cesse accidentellement : « La science se fait par toutes les ressources dont dispose l'âme humaine pour aboutir à une sorte d'*objectivité normale*, dont la poursuite constitue seule, en fin de compte, la marque essentielle de l'effort scientifique » (2). — « Que des tendances différentes puissent concourir à une vérité *qui s'adresse à tous*, c'est ce qui se réalisera dans la mesure où elles pourront avoir un retentissement normal dans l'âme de tous, où elles seront guidées chez le savant par le scrupuleux souci d'atteindre à une objectivité *qui le dépasse*. L'esprit est comme un instrument aux mille cordes : il n'est pas nécessaire, *pour le faire vibrer à l'unisson chez tous les hommes*, de s'attaquer à une corde unique; il faut seulement faire effort pour que les vibrations soient normales, que l'harmonie soit pure, que les accords soient justes, et que seul un instrument fêlé soit incapable de les reproduire » (9). — « En fait, chez les peuples occidentaux, rompus à l'effort critique de la science, et devenus par là avides de cette vérité normale qui n'exclut pas le sentiment, mais dont l'idée *ne se sépare pas* de la possibilité future d'une communion universelle, les dogmes ne cessent de se dissoudre... les divergences s'atténuent pour laisser s'affirmer chaque jour davantage l'*unité* de la conscience humaine, cet autre nom de la raison » (17).

Il va sans dire que dans tous ces passages, c'est moi qui souligne. Que M. Milhaud me pardonne si je dépasse sa pensée et si je l'interprète avec mes propres idées : tout ceci n'implique-t-il pas que *la vérité, c'est la pensée universellement communicable sans contrainte*, et que non seulement la possibilité future d'une communion universelle « ne se sépare pas » de la science, mais encore qu'elle en est l'essence et la raison d'être? D'une part, nous ne saurions plus admettre avec Bossuet que le vrai, c'est l'être, ou avec Bacon, que la science est l'image de la réalité; de l'autre, nous ne pouvons pourtant pas, sans anéantir l'idée du vrai, lui refuser d'être conforme à quelque chose « qui le dépasse » et qui présente, à cet égard, un caractère d'unité et de fixité. L'objectivité qui *consiste* dans l'assimilation des esprits répond à cette double condition. Nous naissons individus, c'est-à-dire incomplets, fragmentaires, limités, pleins du sentiment profond que nous ne sommes qu'une partie de nous-mêmes, et qu'il

s'agit de nous réaliser; cet effort, tous les hommes le font à leur manière, l'ambitieux comme le savant, le conquérant comme l'artiste; mais on n'y réussit que quand on devient une *personne morale*, c'est-à-dire quand on s'insère dans la grande « communion » des idées et des volontés par où se réaliserait, à la limite, l'unité universelle de l'esprit. En attendant, *subjectif* n'a qu'un sens précis : il veut dire individuel; *objectif* aussi n'en a qu'un : il veut dire valable pour tous. Et par là nous revenons, semble-t-il, à une vue bien voisine du sens commun et bien satisfaisante par la simplicité : le réel, est-ce la chose en soi? Est-ce la matière de la sensation, ce que le connu pourrait être en dehors de tout esprit qui le connaisse? Quel non-sens et quelle fontaine de contradictions! Mais si nous prenons pour réel l'*objectif*, tel qu'il est défini ci-dessus, le vrai redevient homogène au réel : il en est l'anticipation fragmentaire; il sert à le constituer et il se justifie par sa conformité avec lui. L'idée et l'objet peuvent avoir un rapport de ressemblance si l'objet est idée, exactement comme dans l'opinion commune où l'idée est objet. Ce que M. Milhaud dit de la raison pratique est également bon pour la raison théorique : elle est un « élan » vers l'*unité* intellectuelle et morale, « élan que régleront de plus en plus des principes normaux, — non point les principes qui sont actuellement ceux de tous, mais les principes que notre raison pratique, de mieux en mieux cultivée, nous désignera comme devant être ceux de tous. » (16). Le réel physique, comme l'idéal moral, peut être conçu comme l'image divinisée, hypostasiée, d'un royaume de l'esprit, où seraient abolies toutes les différenciations qui opposent actuellement les individus. Il n'y a donc pas de science de ce qui est individuel, — non au sens aristotélicien et scolastique de cette formule, mais au sens tout différent que nous venons de définir. D'où résulte immédiatement la solution de cette vieille difficulté : l'histoire est-elle une science? Comment un fait unique peut-il acquérir l'universalité d'une vérité scientifique? — Il l'acquiert par sa répétition indéfinie *dans tous les esprits* qui le pensent et l'adoptent peu à peu. Est objet de science tout ce qui peut être objet de preuve. Pourvu que ce résultat de libre assimilation soit atteint, tous les procédés sont légitimes. La démonstration rigoureuse du mathématicien est le meilleur, mais il n'est pas le seul. M. Milhaud en donne comme exemple le faisceau de raisons très hétérogènes, mais convaincantes, qui rendent inadmissible l'existence historique de Guillaume Tell : il y a vérité prouvée, donc Science, partout où la multiplicité d'abord contradictoire des opinions individuelles converge finalement en une idée vraie, telle que tous ceux qui peuvent la comprendre soient désormais, sur ce point, comme s'ils étaient un même esprit.

Est-ce bien là le fond de la pensée de M. Milhaud, et de sa théorie sur l'*objectivité normale*? Je souhaite de ne pas me tromper à cet égard : car telle me paraît être aussi, d'autre part, l'idée directrice de M. Poincaré dans son dernier ouvrage sur la *Valeur de la Science*.

S'il en est ainsi, je vois triompher chez les logiciens et les épistémologistes de notre époque une conception de la vérité très forte et très hospitalière, qui enveloppe en les classant le point de vue de la philosophie classique comme celui de l'idéalisme subjectif, et qui paraît pouvoir donner toute satisfaction aux partisans du libre progrès des Sciences, sans affaiblir, et peut-être même en assurant mieux que tout autre, la valeur sociale et philosophique de la raison.

André Lalande.

Dr Oskar Ewald — Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Berlin, Hofmann, 1905, 177 pp. in-12.

La doctrine d'Avenarius, qui a en Allemagne des partisans nombreux et quelques-uns fanatiques, est peu connue en France. L'ouvrage actuel n'ajoute rien d'essentiel pour le lecteur français à l'exposition qu'a donnée de cette doctrine M. Delacroix (*Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1897 et janvier 1898). Il est assurément plus détaillé, mais par là même met beaucoup moins en lumière les grandes lignes, et ne surmonte que d'une façon insuffisante l'obscurité d'Avenarius lui-même. Mais surtout l'exposé n'est pas présenté pour lui-même, mais seulement en vue de la critique; et cette critique à son tour vise non seulement Avenarius, mais la doctrine empiriocriticiste et même plus généralement encore la tendance générale dont elle n'est qu'un cas particulier et qu'on peut appeler, à des points de vue différents, antimétaphysique, positivisme, psychologisme, relativisme, philosophie de l'immanence. L'objectivité de l'exposition, il faut en louer l'auteur, ne semble pas en avoir souffert, mais il résulte de cette conception du sujet un éparpillement et, si l'on peut dire, un papillottement du développement qui ne facilite pas la lecture. Voici les conclusions générales que l'auteur dégage des critiques de détail qui s'entrelacent avec l'exposition.

Le premier chapitre examine la partie négative de la doctrine d'Avenarius, la négation de la transcendance. Ce qu'il y a d'original chez Avenarius, c'est la façon dont il combat la métaphysique, à savoir son effort pour y montrer une illusion et en suivre l'évolution depuis son point de départ jusqu'à son entier développement. Son principe central d'explication est l'introjection, qui devait détruire les prémisses de la métaphysique, les concepts à orientation dualiste : âme, esprit, conscience, même le concept de sujet, en un mot tout ce qui fonde l'opposition traditionnelle du physique et du psychique. Mais la théorie de l'introjection tourne dans un cercle; elle suppose ce qu'elle devrait déduire. — D'ailleurs, l'introjection ne suffit pas à rendre compte de la construction du labyrinthe métaphysique; deux autres facteurs y interviennent. Tout d'abord, l'extension métaphysique du concept d'objet, la question de la chose en soi, de la réalité transcen-

dante du monde extérieur, ne repose pas uniquement sur l'introjection, comme le prouve la métacritique d'Avenarius; elle résulte de la coexistence des considérations absolue et relative du monde. La première donne naissance à la tentative de poser les *éléments opposés* (*gegenglieder*) sans élément central, tandis que la réflexion sur cet élément central s'y oppose. Mais ici Avenarius détruit son propre point de départ. Car l'opposition entre ces deux considérations porte. exclusivement sur le concept de monde naturel, où ces deux attitudes se trouvaient réalisées simultanément. Si donc ce concept se manifeste comme contenant une contradiction interne, le fait de le modifier ne peut être qu'un progrès, et nullement une source d'erreur. — Un dernier facteur intervient dans l'interprétation métaphysique du concept de sujet, autrement dit dans la question de la réalité transcendante du monde interne (théorie de l'activité et doctrines parentes), à savoir l'explication de l'erreur par l'influence du langage. Mais ici encore il faut dénoncer un cercle vicieux; le mot est un organe de l'esprit qui, s'il l'entrave quelquefois en l'enchaînant à son propre passé, ne peut jamais empiéter sur ses indications. Pour toutes ces raisons, l'empiriocriticisme échoue dans sa réfutation du dualisme.

Le second chapitre examine la partie positive de la doctrine d'Avenarius, l'établissement d'une philosophie de l'immanence sur le fondement du principe de moindre effort. Ici encore l'auteur relève un cercle vicieux : cette théorie suppose ce qu'il s'agit d'établir, à savoir l'achèvement de la synthèse conceptuelle. Le principe de moindre effort n'est pas plus une objection suffisante contre le dualisme que le concept de monde naturel. Ce principe est en effet un facteur trop variable pour exiger telle conception déterminée du monde. L'auteur voit au contraire dans ce principe la preuve de l'insuffisance d'un fondement biologique de la théorie de la connaissance et de la faiblesse du psychologisme, aussi bien en ce qui concerne le concept universel que dans les problèmes du monde externe et du monde interne. « Sur la base de la psychologie on peut aboutir à des variétés descriptives, mais non à des valeurs d'unité logique ». — Le chapitre suivant examine la doctrine de l'immanence au point de vue, non plus de la métaphysique, mais de l'épistémologie et de la méthode, et ici encore, rétablit le dualisme. Un dernier chapitre examine brièvement les auteurs qui ont repris et modifié la doctrine d'Avenarius, comme Mach, Rehmke, Willy, Cornelius, Schuppe.

G.-H. Luquet.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift fur Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXXV.

A. Feilchenfeld. *Sur l'acuité visuelle à la lumière papillotante.* — Lorsque l'on interpose entre l'œil et l'objet un disque rotatif formé de secteurs opaques et de secteurs transparents (ici pour parties égales) la perception peut être influencée de trois façons : si la vitesse de rotation est très grande, l'éclairement de l'objet est abaissé; si elle est petite, le temps d'exposition de l'objet est diminué; enfin, pour une vitesse intermédiaire, on a l'impression du papillotement, et il en résulte une perturbation spéciale de la vision. C'est cette perturbation qui est étudiée ici. L'acuité visuelle, mesurée au moyen des crochets de Snellen, est abaissée, chez l'auteur, de 1,75 à 1,5 et un peu au-dessous lorsque la vitesse de rotation varie de 120 à 900 tours à la minute : pour une vitesse supérieure et inférieure, elle reprend sa valeur normale, l'éclairement étant d'ailleurs assez fort. Si l'éclairement est diminué de moitié, l'acuité visuelle s'abaisse notablement pour toutes les vitesses de rotation tandis que le temps nécessaire pour reconnaître la forme du crochet s'accroît : il est de 60 secondes pour une vitesse de 60 tours à la minute, tandis qu'il est de beaucoup inférieur pour les vitesses plus grandes et de 15 secondes pour la vitesse de 30 tours. Si l'on limite le temps de perception à 5 secondes, c'est alors l'acuité visuelle qui s'abaisse

F. Kiesow. *Sur les temps de réaction simple de la sensation tactile de pression.* — Travail important, fait au moyen d'un appareil nouveau, que K. appelle *électroesthésiomètre*. Cet appareil ingénieusement conçu, assez compliqué d'ailleurs, permet d'exercer une pression sur un point sensible de la peau au moyen d'un esthésiomètre à cheveu, sans aucun bruit, et de façon que la pression puisse être connue d'avance. Les pressions employées sont de 1,0 — 2,0 — 3,5 — 6,0 — 8,0 — 10,5 et 15 grammes pour une surface ayant un millimètre de rayon. Enfin une pointe de bois permet d'exercer une pression plus forte encore qui n'est pas mesurée. — Les expériences ont été faites avec quatre personnes, et, pour un autre groupe beaucoup plus étendu, K. a servi de sujet. — Les expériences du premier groupe confirment la distinction du type musculaire et du type sensoriel comme types naturels de réaction. Elles établissent aussi l'existence d'un troisième

type, le type indifférent ou mixte : les personnes qui appartiennent à ce type tendent à réagir vite, mais en même temps à saisir l'impression le plus vite possible. Les trois types représentent bien des dispositions naturelles propres à chaque personne, et cette disposition individuelle est la cause principale qui détermine les différences personnelles dans la durée de la réaction et dans la façon dont les personnes se comportent à l'égard des excitations suivant leur force. Il y aurait aussi des causes secondaires, et une étude détaillée de ces causes conduirait à établir des subdivisions. Par exemple, chez les personnes qui ont une tendance à la neurasthénie, les mouvements de réaction, comme les réflexes, sont extrêmement sûrs et rapides : si cette tendance se rencontre avec la disposition du type musculaire, elle produira un type musculaire très accentué. Des images visuelles peuvent aussi exercer une influence secondaire. — Le tableau suivant reproduit en σ les moyennes des temps de réaction des quatre sujets, avec la variation moyenne, pour trois intensités des excitations.

EXCITATIONS	TYPE MUSCULAIRE		TYPE SENSORIEL		TYPE MIXTE		TYPE MIXTE	
	Temps de réaction.	Variation moyenne.	Temps de réaction.	Variation moyenne.	Temps de réaction.	Variation moyenne.	Temps de réaction.	Variation moyenne.
Excitation très forte.	135,83	10,424	178,30	18,073	155,60 153,26	16,500 14,340	155,30	12,624
6 grammes	128,40	13,372	213,53	22,762	167,12	18,045	168,82	34,130
2 — .	147,28	12,331	246,48	18,858	»	»	192,40	22,280

Le point excité, dans ces expériences, se trouve à la face interne du bout du doigt médius gauche : le seuil d'excitation pour ce point est environ de 1 gramme. — Dans les expériences faites sur lui-même, K. a réagi en dirigeant son attention de façon à obtenir les trois types de réactions. Je reproduis un de ses tableaux, dans lequel le point excité est dans la même région que celui des expériences précédentes : mais le seuil était pour ce point entre 0,75 et 1 gramme.

	RÉACTION MUSCULAIRE		RÉACTION SENSORIELLE		RÉACTION INDIFFÉRENTE	
	Temps de réaction	Variation moyenne	Temps de réaction	Variation moyenne	Temps de réaction	Variation moyenne
Excitation très forte..........	136,985	10,096	202,950	19,828	146,565	12,340
15 grammes...	138,640	9,473	212,850	16,589	163,010	16,080
10,5 — ...	143,835	10,754	210,345	16,673	168,955	13,406
6 — ...	156,870	10,533	222,150	17,353	176,255	16,675
3,5 — ...	155,655	11,422	235,615	19,229	172,795	17,345
2 — ...	»	»	234,370	22,824	192,150	14,923

Ces deux tableaux montrent nettement la façon dont se comportent les trois types de réaction, et en même temps fournissent une confirmation passable de la loi formulée par Wundt sur l'influence de la force des excitations sur la durée des temps de réaction : tandis que l'excitation croît à partir du seuil, les temps de réaction diminuent d'abord rapidement pour devenir ensuite à peu près constants.

Beyer. *Contribution à la question de la parosmie.* — Deux observations dans lesquelles, à la suite de l'influenza, il s'est produit une perturbation des sensations olfactives, antérieurement normales. Les deux sujets ont des sensations olfactives qui ne répondent à aucun objet, l'un sent l'odeur du foin, l'autre celle du café grillé. Chez le premier il y a en même temps perte ou affaiblissement de l'odorat pour cinq des classes d'odeurs de la classification de Zwaardemaker, trois classes sont senties d'une façon normale, une enfin donne lieu à des sensations perverties (l'odeur de café provoque le dégoût). L'autre sujet présente les mêmes anomalies, mais pour des espèces différentes d'odeurs. La cause de ces irrégularités réside dans des intoxications ou inflammations locales de la muqueuse olfactive. L'intérêt des deux observations est que la répartition des anomalies est conforme à l'hypothèse de Zwaardemaker sur la localisation des impressions olfactives. L'auteur insiste sur l'intérêt que de semblables études cliniques présentent pour la vérification de l'hypothèse de Zwaardemaker et pour la physiologie de l'odorat, ordinairement négligée.

W. Sternberg. *Sur la physiologie de la saveur sucrée.* — Discussions fondées sur cette idée qu'il faut dresser le catalogue de toutes les matières sucrées afin de déterminer quel est, dans les compositions chimiques, le principe qui produit la sensation du sucré.

F. Kiesow. *Retour à la question de la vitesse de propagation de l'impression dans les nerfs sensibles de l'homme.* — Dans un article précédent (même revue, XXXIII), K. a exprimé l'opinion qu'il n'existe probablement pas une différence notable entre la vitesse de conduction des nerfs sensitifs et celle des nerfs moteurs : cette vitesse serait d'une trentaine de mètres par seconde, comme l'avaient déjà trouvé Helmholtz et Bast. Il signale ici deux articles dans la revue anglaise *Nature* (vol. 69), d'après lesquels la vitesse de conduction motrice se serait trouvée, dans des expériences nouvelles, de 66 mètres. Il se propose de reprendre la recherche sur ce point.

W. Schoen. *La vision double paradoxale.*

A. Borschke. *Sur les causes de l'affaiblissement de la vision par l'éblouissement.* — Comme suite à son travail sur l'affaiblissement de l'acuité visuelle produit par le voisinage d'une forte lumière (*même revue*, 34), B. cherche les causes de ce fait par de nouvelles expériences. La lumière qui provoque l'impression d'éblouissement et entraîne un abaissement de l'acuité visuelle forme une couronne autour du disque sur lequel sont perçus les signes. La cause la plus importante de l'abaissement de l'acuité visuelle est que l'image rétinienne des

signes est recouverte par un voile de lumière diffuse, lequel provient de diverses sources, qui sont : la dispersion de la lumière de la couronne sur la rétine, la lumière qui traverse la sclérotique, la structure du cristallin, des mucosités floconneuses à la surface antérieure de la cornée, des particules suspendues dans l'air, et peut-être d'autres encore. — En appendice, B. discute un point des expériences de Heymans sur l'inhibition psychique. Heymans a cru pouvoir affirmer, d'après ses expériences, que le relèvement du seuil lumineux par l'action d'une lumière voisine n'est pas produit par la réflexion et la dispersion de la lumière dans l'œil, mais l'est uniquement par l'action inhibitrice d'une sensation forte sur une sensation faible. B. discute ces expériences qu'il ne trouve pas concluantes. Il ne nie pas toutefois qu'il existe des actions inhibitrices dans la perception de la lumière. (Il est probable que ces actions sont en partie physiques ou physiologiques, en partie psychiques.)

O. Lippmann. *L'action des répétitions isolées sur des associations de force et d'âge différents.* — Expériences par la méthode des associations justes (*Treffermethode*). Après que le sujet a lu, ou entendu, une série de syllabes, ou de mots, on lui présente, ou on lui fait entendre, une de ces syllabes, ou un de ces mots, et il doit indiquer la syllabe ou le mot qui suit. L. a employé des syllabes dépourvues de sens, et aussi des couples formés d'un nombre de deux chiffres comme premier élément, et d'une lettre comme deuxième élément : par exemple 47 *i*, 63 *b*, etc. La présentation a été faite au moyen d'un appareil spécial permettant de fixer la durée de visibilité. — Les expériences montrent d'abord que la valeur associative de chaque répétition va en diminuant à mesure que le nombre des répétitions augmente. C'est ce qu'ont déjà montré bien des expériences. Mais L. va plus loin. Il calcule, d'après les résultats empiriques, de combien le nombre des associations justes (qui mesure la force des associations dans chaque série à un moment donné) est augmenté par 1, 2, 3, etc., répétitions nouvelles, et il trouve que l'accroissement produit dans le nombre des associations justes (ou dans la force des associations) par une ou plusieurs répétitions nouvelles est d'autant plus considérable que ce nombre d'associations justes était plus faible. — Pour étudier l'influence des répétitions nouvelles sur des associations d'âge différent, on répète 5, 6, 7, 14, 21 fois des séries de 16 syllabes, on compte, pour les unes après vingt-quatre heures, pour les autres après trois quarts d'heure, ce qui reste d'associations justes, puis on fait des répétitions nouvelles au nombre de 1, 2, 3, 4. On compare les accroissements d'associations justes produits dans les séries anciennes de ces deux âges, avec les accroissements produits par les mêmes nombres de répétitions dans des séries récentes dont chacune a été lue un même nombre de fois que les séries anciennes. Le résultat est que, si deux séries d'âge différent et de même longueur fournissent un nombre égal d'associations justes, ce nombre s'accroît plus vite

par des répétitions nouvelles pour les séries anciennes que pour les séries récentes. Toutefois ce résultat n'est bien net que lorsque la différence d'âge des associations est de vingt-quatre heures.

F. Kiesow. — *Sur la sensibilité tactile de la peau pour des excitations mécaniques ponctiformes.* — K. donne ici le complément des expériences publiées par lui sur la même question dans *Phil. Stud.*, XIX, 260. Il reproduit en outre les résultats principaux de ce travail antérieur, de telle sorte que les tableaux dans lesquels il fait connaître les nombres de points sensibles par centimètre carré dans les différentes régions de la peau, les écarts de ces nombres, le seuil moyen de ces points sensibles (calculé chaque fois pour 30 points dans le tableau de la p. 245), le minimum et le maximum du seuil sont les plus complets qui existent. — Il faut remarquer que la sensibilité comparative des diverses régions de la peau aux pressions apparaît ici comme singulièrement semblable à celle que Weber avait établie autrefois par la mesure du seuil esthésiométrique. — K. exprime l'opinion que l'on arriverait à d'autres résultats en employant, au lieu d'excitations ponctiformes, des excitations agissant sur une certaine surface, et que les résultats varieraient encore avec l'étendue de ces surfaces. Les résultats varient aussi si l'on emploie des excitations électriques, probablement parce que l'excitation électrique n'atteint pas l'organe terminal, mais agit sur le nerf. Les différences de sensibilité des différents points d'une même région doivent tenir à des différences dans la grandeur des organes, dans leur degré d'évolution et peut-être aussi dans la profondeur à laquelle ils sont placés. Pour les différences qui existent entre les différentes régions, il faudrait ajouter à ces causes de variation les différences d'épaisseur de l'épiderme.

F. Kiesow. *Sur les terminaisons nerveuses des papilles de la pointe de la langue.* — Note préliminaire sur l'étude anatomique des organes en question. La note reproduit une coupe faite sur la langue d'un singe une heure après la mort. L'observation confirme l'opinion que les plexus nerveux intrapapillaires que Fusari appelle « flocons papillaires » sont analogues aux couronnes nerveuses des poils et sont aussi des organes tactiles. (Voir Kiesow, même revue, XXXIII.)

H. Beyer. *Gustation nasale.* — En respirant de la vapeur de chloroforme, on éprouve la sensation d'une saveur sucrée; si l'on remplace le chloroforme par de l'éther, il existe encore une sensation gustative, mais amère. C'est ce fait que l'on appelle gustation nasale. Zwaardemaker a supposé que les organes de cette sensation gustative sont les boutons épithéliaux de la région olfactive, dont la forme extérieure ressemble d'ailleurs à celle des boutons gustatifs. Des expériences de B. sur un sujet atteint d'anosmie et sur une personne normale montrent que cette sensation ne peut pas avoir son siège dans la région olfactive.

W. Nagel, à propos des expériences précédentes, qu'il demandait

à B. de faire, confirme sa conclusion. Il ajoute ce fait que si, pendant l'inspiration du chloroforme, le sujet articule une voyelle d'une façon continue, de façon que le voile du palais sépare la bouche des fosses nasales, la sensation de saveur sucrée ne se produit pas.

J. Richter et H. Wamser. *Étude expérimentale sur la grandeur des erreurs dans le tracé des lignes et des angles.* — Expériences faites sur des adultes et des écoliers. Les deux auteurs ont travaillé isolément, suivant des indications données par Groos. Les sujets regardaient le modèle pendant 5 secondes, puis ils devaient le reproduire sur une feuille de papier aussitôt après qu'on l'avait enlevé. D'après le nombre des erreurs positives et des erreurs négatives, on juge s'il existe une tendance à surestimer ou à sous-estimer les grandeurs. En gros, les résultats confirment ceux de Binet et Henri (*Rev. Philos.*, XXXVII), c'est-à-dire que l'erreur montre une tendance à être positive pour les lignes de 5 et 10 millimètres, négative pour celles de 50 et de 100, et encore l'un des deux auteurs trouve que l'erreur est positive pour les lignes de 120 millimètres. Quant aux angles, les résultats ne sont guère concordants. L'indication la plus nette qui soit donnée par ces expériences est peut-être qu'il faudrait changer de méthode.

F. Weimann. *Sur la structure de la mélodie.*

E. Durr. *Compte rendu du premier congrès de psychologie expérimentale en Allemagne.*

W. Schuppe. *Ma théorie de la connaissance et les controverses sur le moi.*

Foucault.

The Philosophical Review (1905).

Henry Rutgers Marshall. *Les relations de l'esthétique avec la psychologie et la philosophie.* — Le beau se ramène, psychologiquement, au plaisir, en tant que celui-ci est susceptible de permanence. La création artistique est l'expression d'un instinct spécial. La genèse des arts est soumise à la loi de la différenciation. Le beau, métaphysiquement, est identique au réel, dans le domaine de l'impression (ce qui le distingue du bien et du vrai proprement dit).

Prof. Margaret F. Washburn. *L'analyse du sentiment par Wundt et la signification génétique du sentiment.* — Critique de la dernière théorie de Wundt sur le sentiment. On ne saurait distinguer les sentiments simples et complexes (vu le caractère unitaire de tout sentiment) qu'en se basant sur les sensations auxquelles ils se rattachent : or Wundt sépare radicalement le sentiment (subjectif) de la sensation (objective). Mais cette séparation est arbitraire ; il n'y a qu'une différence, entre ce qui est localisable (objectif de degré) et non localisable (subjectif).

Dr W. P. Montagne. *Un point négligé dans la philosophie de*

Hume. — Le phénoménisme de Hume, en supprimant l'esprit comme substance, entraînait logiquement un réalisme empirique, conforme au sens commun et aux besoins de la science; les phénomènes, ne pouvant plus être les états d'une conscience, devenaient des *objets*. L'argument de la relativité ne permet pas de conclure dans le sens idéaliste, puisqu'il s'agit de la relativité des objets entre eux. Seul, le préjugé berkeleyen a empêché Hume de bien saisir les conséquences réalistes de sa propre doctrine.

Dr H. W. Wright. *La sélection naturelle et le développement auto-conscient*. La sélection naturelle, dans l'ordre purement biologique, exclut toute finalité et suppose, soit entre l'organisme et son milieu, soit entre les organismes eux-mêmes, un rapport tout extérieur et un conflit; telle est la pensée de Darwin. Or la conscience ne peut s'opposer ainsi à son milieu; il y a entre elle et son objet, unité organique. De même pour le rapport entre les consciences individuelles. D'où le problème du rôle exercé par la sélection naturelle dans le développement de la conscience de soi et de la moralité. Il semble que, sans admettre une rupture dans l'évolution, on puisse discerner en celle-ci des facteurs physiques et des facteurs téléologiques, et attribuer à ces derniers un rôle de plus en plus important. (La sélection naturelle permet à la conscience de discerner de mieux en mieux ses véritables fins.)

Prof. George Trumbull Ladd. *La mission de la philosophie*. — Définir la philosophie et déterminer sa mission sont deux tâches connexes. Elle consiste dans l'effort pour réconcilier le monde des lois de faits (science) et le monde des idéaux (art, moralité, religion). Elle est donc œuvre tout ensemble d'intelligence, de sentiment et de volonté. Elle a un caractère ontologique, s'oppose par là à l'agnosticisme kantien, réalise l'unité dans l'esprit et dans le Monde.

Prof. Benno Erdmann. *Le contenu et la valeur de la loi causale* (2 articles). — La philosophie critique a transformé la relation causale, d'abord analytique, en un rapport synthétique. Un empirisme conséquent doit, s'il part des séquences uniformes et immédiates, bannir de l'idée causale tout élément dynamique, regarder la loi de causalité comme une pure hypothèse, et finalement abolir (comme le fait Mach) la notion même de la causalité. Mais il y a un autre élément dans le rapport causal, l'élément *formel* d'un lien *nécessaire*; l'idée empiriste d'un chaos est impensable. Au reste, cette solution rationaliste n'enlève pas aux lois causales leur caractère hypothétique et empirique. Si elle restaure l'idée de la *force*, elle ne la détermine pas anthropomorphiquement. Enfin, elle ne s'astreint pas à systématiser les *séquences*; toutes les *uniformités* deviennent causales, et le monde de la science apparaît comme un dynamisme.

Actes du quatrième congrès de l'Association philosophique américaine.

Dr W. H. Sheldon. *La condition métaphysique des universaux.*

— Les universaux ne sont pas des entités, étrangères à la réalité concrète; ce sont des concrets *suggestifs*; leur nature n'est pas *substantive*, mais *relationnelle*. Ils sont donc donnés actuellement; et leur condition métaphysique est aussi avantageuse que celle des faits individuels.

Prof. A. E. Taylor. *La vérité et la pratique*. — Article dirigé contre le *pragmatisme* de William James et de Schiller, et conforme aux vues de Rickert. Les pragmatistes confondent la question (toute *logique*) de la nature du vrai avec celle (toute *psychologique*) de la reconnaissance du vrai par une conscience individuelle. On peut définir le vrai et prouver qu'il existe une infinité de propositions vraies; et il est inexact de le définir par l'utile ou de regarder l'utile comme son critère.

H. A. Overstrect. *L'achèvement conceptuel et la vérité abstraite*. — Toute connaissance est une connaissance des *universaux*. Mais il n'est pas nécessaire de posséder la catégorie des catégories pour être en droit d'affirmer la vérité d'un universel. Nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint la catégorie *finale*; d'autre part, cette catégorie, qui est synthétique, suppose la distinction, donc la vérité intrinsèque, des concepts partiels.

Prof. A. W. Moore. *Le pragmatisme et ses critiques*. — Résumé de la discussion engagée entre le *pragmatisme* et l'*absolutisme*. Les absolutistes ont généralement négligé de répondre aux attaques relatives à leur critère du vrai et du faux. L'accord s'est fait partiellement sur certains points (comme le caractère volitionnel de la pensée et du sentiment).

Prof. G. T. Ladd. *Le développement de la philosophie au* XIX[e] *siècle*. — La mort de Kant est le point de départ de ce développement. Kant a posé trois problèmes : épistémologique, ontologique, éthico-religieux. Deux courants se sont partagé le XIX[e] siècle : l'un, sceptique et positiviste, aboutissant à la critique la plus radicale; l'autre, spéculatif et positif, visant à la solution des trois problèmes. Un véritable progrès a été réalisé : la philosophie du XX[e] siècle sera conciliatrice; on voit se dessiner un accord entre le mécanisme évolutionniste et l'idéalisme. Le scepticisme agnostique est mort; la science et la philosophie font œuvre commune, et tendent à travailler de concert avec les idéaux pratiques de l'humanité.

Prof. André Lalande. *La philosophie en France*. — Après avoir exposé les conditions actuelles de l'enseignement philosophique en France, M. Lalande montre que la philosophie française a pris, depuis 1870, un caractère scientifique (qu'il s'agisse des Positivistes, au sens large du terme, des Criticistes, des Bergsoniens ou des Scolastiques); il étudie les tendances récentes en psychologie, en morale, en logique; enfin il rend compte des travaux français du Congrès de Genève.

Dr Norman Smith. (Traduction du *Traité de l'infini créé*, fausse-

ment attribué à Malebranche et qui semble être l'œuvre de l'Abbé Terrasson.)

PROF. W. R. SORLEY. *La méthode d'une métaphysique de l'éthique.* — On peut traiter l'éthique du point de vue de la psychologie et de l'anthropologie; mais cette étude purement descriptive et historique cesse d'être de mise lorsque, avec certains anthropologistes, on s'interroge sur la nature du bien. D'où le problème du rapport entre l'éthique et la métaphysique. La méthode dialectique de Hegel semble typique, faisant de la morale l'aboutissement de la métaphysique. Mais la dialectique n'est pas ici vraiment interne; les concepts éthiques ne sont pas déduits. On ne saurait compléter le mécanisme par une doctrine de finalité morale que si l'on envisage un aspect de l'expérience (expérience morale) différent de l'expérience qui porte sur les faits (expérience intellectuelle). Interpréter les jugements de valeur, donnés dans la conscience, tel est l'office de la métaphysique de l'éthique, et cette interprétation peut conduire à reviser celle des jugements de faits. L'auteur illustre ces thèses par un examen des idées de T. H. Green.

Dr ERICH BECHER. *Les vues philosophiques d'Ernst Mach.* — Analyse du positivisme phénoméniste de Mach; l'auteur expose la critique par Mach des idées de cause et de substance, sa thèse de l'économie de la pensée et de la nature descriptive de la science, le rejet qui en résulte de toute métaphysique; il explique comment Mach peut, en vertu du procédé analogique, adopter, malgré ce sujet, une attitude métaphysique semblable à celle de Schopenhauer.

Dr T. DE LAGUNA. *Les stades de la discussion de l'éthique évolutionniste.* — Cinq stades : 1. L'évolution est-elle compatible avec la moralité? 2. Les lois de l'évolution fournissent-elles un critère moral suffisant? 3. Peut-on traiter les problèmes moraux du point de vue de l'évolution organique? (Spencer et Leslie Stephen.) 4. L'évolution sociale et morale n'a-t-elle pas un caractère spécifique? (Influence des idées de Weissmann.) 5. La méthode génétique est-elle de mise dans l'étude des problèmes moraux? De nos jours, il ne peut plus y avoir d'éthique évolutionniste à titre de système; il y a là seulement une méthode de recherches.

PROF. WILBUR M. URBAN. *L'appréciation et la description et la psychologie des valeurs.* — Critique de la méthode de Münsterberg, laquelle, distinguant de façon radicale l'*appréciation* et la *description* scientifique, bannit de la psychologie tout processus appréciatif et n'admet qu'une interprétation physiologique des phénomènes psychiques. A cette théorie Urban objecte le caractère purement abstrait de l'antithèse postulée; il demande que l'on tienne compte (par exemple dans la psychologie religieuse) des processus appréciatifs, que l'on assigne à la psychologie, outre la fonction du *contrôle* psycho-physiologique, celle de l'interprétation des valeurs en termes de sentiment et d'effort. Cette méthode, intermédiaire entre la

méthode téléologique des sciences normatives et la méthode purement causale de la psycho-physiologie : il l'appelle *méthode présuppositionnelle*.

Prof. J. A. Leighton. *Le moi psychologique et la personnalité actuelle.* -- Distinction entre la psychologie *structurale*, à méthode analytique et statique, et la psychologie *fonctionnelle*, à méthode génétique. La première est impuissante à atteindre la personnalité actuelle et vivante. Mais la seconde ne doit pas se borner à être une philosophie à caractère biologique; le contenu de la personnalité est surtout social et spirituel. La méthode est donc avant tout *historique*; le moi est un centre spirituel d'assimilation et de transformation à l'égard du contenu progressif de la *culture* humaine. Ce que les grandes individualités font à leur mesure, les individualités le font toutes à la leur. Au moi kantien, *conscience en général*, présupposition d'une mathématique et d'une physique immuables, il faut substituer un ensemble de consciences individuelles, présuppositions du développement historique et social. La philosophie est une interprétation dynamique de l'histoire; le *moi* est *méta-historique*, plutôt que *métaphysique*.

D[r] B. H. Bode. *Le concept de pure expérience.* — L'auteur critique le concept de *pure expérience*, impliqué dans la psychologie de Dewey et de James. Il admet que le pragmatisme a combattu à bon droit les thèses qui déterminaient entre la sensation et la pensée un rapport *extérieur*; mais il lui semble impossible que ces deux termes soient déterminés de manière purement fonctionnelle et comme différenciations ultérieures d'une expérience radicale. On n'explique ainsi ni la différence entre la perception et l'image, ni les différences entre les images, ni l'attention, ni les prétendus sentiments de relation (en particulier le sentiment de différence). La connaissance présuppose des principes fondamentaux, qui permettent à la pensée de dépasser les données immédiates.

George H. Sabine. *L'empirisme radical comme méthode logique.* — Critique de l'effort de James pour résoudre par la psychologie les problèmes épistémologiques et métaphysiques. Le concept de la pure expérience est indéterminé. D'ailleurs, l'expérience psychologique est toute objective et individuelle. Le point de vue objectif de la logique est tout différent.

J. Segond.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

BOURNEVILLE. — *Traitement médico-pédagogique des diverses formes d'idiotie.* In-8°, Paris, F. Alcan.

JANSSENS. — *La philosophie et l'apologétique de Pascal.* In-12, Paris, F. Alcan.

HÖFFDING. — *Histoire de la philosophie moderne*; trad. française. T. II, in-8°, Paris, F. Alcan.

KOSTYLEFF. — *Les substituts de l'âme dans la psychologie moderne.* In-8°, Paris, F. Alcan.

DELVOLVÉ. — *L'organisation de la conscience morale.* In-18, Paris, F. Alcan.

WESTERMARCK. — *The Origin and Development of moral Ideas.* T. I, in-8°, London, Macmillan.

ELLINGWOOD ABBOTT. — *The syllogistical Philosophy or Prolegomena to science.* 2 vol. Boston, Little.

J. JASTROW. — *The Subconscious.* In-8°, London, Constable.

HILD (Amélie). — *My experiments with the spirits.* In-12. Denver, Colorado.

MACCORMACK. — *Space and Geometry.* In-8°, Chicago, Open Court Company.

P. BOHN. — *Die vorkritischen Schriften Kants.* In-8°, Strassburg, Trübner.

R. SEITSCHIK. — *Französiche Skeptiker : Voltaire, Mérimée, Renan.* In-12, Berlin, Hoffmann.

F. TÖNNIES. — *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht.* In-8°, Leipzig, Thomas.

A. VON MOCSONYI. — *Religion und Wissenschaft*; *eine Studie über deren Verhältniss.* In-8°, Wien, Braumuller.

TROJANO. — *Le base del umanismo.* In-8°. Torino, Bocca.

PASTORE. — *Del nuovo spirito della scienza e della filosofia.* In-12, Torino, Bocca.

G. DEL NEUHIO. — *Su la teoria del contralto sociale.* In-8°, Bologna, Zanichelli.

CROCE. — *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel,* In-8°, Bari, Laterza.

QUESADA. — *Las doctrinas presociologicas.* In-8°. Buenos-Ayres.

CORRESPONDANCE

La critique de M. M. croit devoir s'armer d'une sévérité particulière à l'égard des livres d'enseignement : il en dénonce l'esprit et en condamne la doctrine. C'est ainsi qu'il découvre dans mon *Cours*

de morale « un vague dangereux » et « une obscurité inquiétante », et me juge finalement incapable « d'inspirer ces fortes convictions morales », qu'il serait de mauvais goût peut-être de demander aux philosophes, mais qu'on se croit « en droit d'exiger » au moins des professeurs de philosophie. Ces « convictions fortes », que, comme éducateur, j'ai le malheur et le tort de ne pas avoir, il plaît à M. M. de les appeler « morales »; mais il ne faut voir là qu'une façon de parler; ce ne sont, au fond, comme il l'explique fort bien, que des thèses logiques, ou logiquement soutenues. En effet, ce qu'il faut et ce qui suffit, et justement ce qui me manque, c'est, dit-il, « une doctrine fortement établie et nettement arrêtée, *quelle qu'elle soit d'ailleurs*, utilitarisme ou spiritualisme, solidarisme ou criticisme ». Curieux mélange de dogmatisme logique et d'indifférentisme ou de scepticisme moral! Toutes les thèses moralement se valent; il n'est que de savoir logiquement les construire, et de s'y tenir *mordicus*; l'entêtement systématique tient lieu de vertu, ou plutôt est la base solide qui porte toutes les vertus ensemble. Voilà l'arrière-pensée philosophique de M. M., son postulat pédagogique.

M. M. juge ma morale peu assurée; je trouve son assurance dogmatique peu morale. Le malade, traité par les médecins de Molière, avait la consolation de mourir selon les formes; les écoliers, formés selon les principes de M. M., devront de même se montrer satisfaits, quelque morale qu'on leur serve, si cette morale est mise en doctes et rigoureuses formules. Je ne sais pas de plus bel exemple d'outrance systématique, d'esprit scolastique et de superstition logique.

Suffit-il donc d'emprisonner des idées dans les mailles d'un système, ou de les enrouler dans les plis d'un drapeau bien en vue, pour les rendre morales? Et n'y a-t-il pas souvent, quoi qu'en pense M. M., plus de véritable esprit philosophique à critiquer les systèmes, à éprouver la valeur de leurs principes, à leur demander compte de leurs conséquences, qu'à en bâtir un de toutes pièces. Enfin l'enseignement moral ne doit-il pas être un constant appel à la conscience individuelle, et non pas un enrôlement des esprits dans une doctrine arrêtée d'avance? Les critiques, que m'adresse M. M., me confirment dans la pensée que mon livre a son opportunité, sa raison d'être, comme réaction contre l'esprit doctrinal et pédagogique. Il est bon que toutes les opinions se produisent au jour, afin que les lecteurs, fussent-ils des écoliers, puissent choisir entre elles. Je ne veux pas relever les critiques de détail et m'en défendre; il me suffit de montrer qu'elles ont leur principe dans un dissentiment profond et irréductible, qui existe entre M. M. et moi.

L. Dugas.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CHEMINS DE FER DU NORD

VOYAGES INTERNATIONAUX AVEC ITINÉRAIRES FACULTATIFS

A effectuer sur les divers grands réseaux français et les principaux réseaux étrangers. Validité : 45 à 90 jours. Arrêts facultatifs.

BILLETS D'EXCURSION POUR LA VALLÉE DE LA MEUSE

Prix : 1re classe, 42 fr. 35; 2e classe, 31 fr. 25; 3e classe, 23 fr. 20. Validité : 15 jours.

BILLETS CIRCULAIRES POUR PIERREFONDS, LES RUINES DE COUCY, LES BORDS DE LA MEUSE, GROTTES DE HAN ET ROCHEFORT

Prix : 1re classe, 72 fr. 70; 2e classe, 53 fr. 20. Validité : 30 jours.

VOYAGES CIRCULAIRES DIVERS POUR VISITER LA BELGIQUE

Prix très réduits. Validité : 30 jours.

CARTES D'ABONNEMENT BELGES DE 5 ET 15 JOURS

Délivrées par toutes les gares et stations du réseau du Nord, donnant droit à un voyage aller et retour sur les lignes françaises et libre parcours sur tous les réseaux belges.

VILLES D'EAUX : ENGHIEN, PIERREFONDS, SAINT-AMAND, SERQUEUX

Billets individuels hebdomadaires. (Réduction de 20 à 44 0/0.)

Cartes d'abonnement de 33 jours. (Réduction de 20 0/0 sur le prix des abonnements ordinaires d'un mois.)

Billets d'aller et retour collectifs pour familles d'au moins quatre personnes, valables 33 jours. (Réduction de 50 0/0 à partir de la quatrième personne).

BILLETS D'EXCURSION DU DIMANCHE POUR CHANTILLY, PIERREFONDS ET COMPIÈGNE, COUCY-LE-CHATEAU, VILLERS-COTTERÊTS

A des prix excessivement réduits.

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

EXCURSIONS A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'île de Jersey, la Compagnie des Chemins de fer de l'Ouest fait délivrer, au départ de Paris, des billets directs d'aller et retour valables un mois permettant de s'embarquer à GRANVILLE ou à SAINT-MALO.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour.		*Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement*	
1re classe	63 fr. 15	1re classe	74 fr. 85
2e —	44 fr. 25	2e —	50 fr. 05
3e —	29 fr. 85	3e —	37 fr. 30

Les billets délivrés à l'aller par Granville et au retour par St-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont-Saint-Michel.

Ces billets sont délivrés toute l'année.

Pour plus de renseignements consulter le livret *Guide illustré du réseau de l'Ouest*, vendu **0 fr. 30**, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

PARIS A LONDRES

Viâ ROUEN, DIEPPE et NEWHAVEN

PAR LA GARE SAINT-LAZARE

SERVICES RAPIDES DE JOUR ET DE NUIT

TOUS LES JOURS (Dimanches et Fêtes compris) ET TOUTE L'ANNÉE

TRAJET DE JOUR en 8 h. 1/2 (1re et 2e classe seulement).

GRANDE ÉCONOMIE.

Billets simples, valables pendant 7 jours.		*Billets d'aller et retour valables pendant 1 mois.*	
1re classe	48 fr. 25	1re classe	82 fr. 75
2e —	35 fr. »	2e —	58 fr. 75
3e —	23 fr. 25	3e —	41 fr. 50

Ces billets donnent le droit de s'arrêter, sans supplément de prix, à toutes les gares situées sur le parcours.

Les trains du service de jour entre Paris et Dieppe et vice-versa comportent des voitures de 1re classe et de 2e classe à couloir avec W.-C. et toilette ainsi qu'un wagon-restaurant; ceux du service de nuit comportent des voitures à couloir des trois classes avec W.-C. et toilette. La voiture de 1re classe à couloir des trains de nuit comporte des compartiments à couchettes (supplément de 5 francs par place). Les couchettes peuvent être retenues à l'avance aux gares de Paris et de Dieppe moyennant une surtaxe de 1 franc par couchette.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, un bulletin spécial du service de Paris à Londres.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

L'HIVER A ARCACHON, BIARRITZ, DAX, PAU, etc.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR INDIVIDUELS ET DE FAMILLE DE TOUTES CLASSES

Il est délivré toute l'année par les gares et stations du réseau d'Orléans pour Arcachon, Biarritz, Dax, Pau, et les autres stations hivernales du Midi de la France :

1° Des billets d'aller et retour individuels de toutes classes avec réduction de 25 0/0 en 1re classe et 20 0/0 en 2e et 3e classes ;

2° Des billets d'aller et retour de famille de toutes classes comportant des réductions variant de 20 0/0 pour une famille de deux personnes, à 40 0/0 pour une famille de six personnes ou plus ; ces réductions sont calculées sur les prix du tarif général, d'après la distance parcourue avec minimum de 300 kilomètres aller et retour compris.

La famille comprend : père, mère, mari, femme, enfant, grand-père, grand'mère, beau-père, belle-mère, gendre, belle-fille, frère, sœur, beau-frère, belle-sœur, oncle, tante, neveu et nièce, ainsi que les serviteurs attachés à la famille.

Ces billets sont valables trente-trois jours, non compris les jours de départ et d'arrivée. Cette durée de validité peut être prolongée deux fois de trente jours, moyennant un supplément de 10 0/0 du prix primitif du billet pour chaque prolongation.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

1609-06. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 10-06.

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

DIX-SEPTIÈME ANNÉE *Paraît le 1er et le 15 de chaque mois* DIX-SEPTIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° DU 15 OCTOBRE 1906

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENTS

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		Étranger	
Un an	25 fr.	Un an	30 fr.
Six mois	14 »	Six mois	17 »
Trois mois	8 »	Trois mois	10 »

ABONNEMENT DE TROIS ANS, avec prime équivalant au remboursement de l'abonnement.

France : 65 fr. | **Étranger : 80 fr.**

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement ; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants (emballage et port compris) :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Éditions du *Mercure de France*.

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

VIENNENT DE PARAITRE :

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

par **H. HOFFDING**, professeur à l'Université de Copenhague.
Traduit de l'allemand par P. BORDIER, avec corrections et notes nouvelles de l'auteur.
Préface de M. V. DELBOS, maître de conférences à la Sorbonne.

Tome II. *La philosophie des lumières en Allemagne et Lessing. — Emmanuel Kant et la philosophie critique. — La philosophie du romantisme. — Le positivisme. — La philosophie en Allemagne (1850-1880).*
1 volume in-8 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. . . . . **10** fr.

PRÉCÉDEMMENT PARU :

Tome I. *La philosophie de la Renaissance. — La science nouvelle. — Les grands systèmes. — La philosophie anglaise de l'expérience. — La philosophie française du XVIII[e] siècle et Jean-Jacques Rousseau.* 1 vol. in-8. . . . . **10** fr.

DU MÊME AUTEUR :

Morale. *Essai sur les principes théoriques et leur application aux circonstances particulières de la vie*, traduit d'après la 2[e] édition allemande par L. Poitevin, professeur de philosophie au Collège de Saint-Dié. 1 vol. in-8. *Deuxième édition*. . . . . **10** fr.
Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience. Traduit. L. Poitevin. *Troisième édition. Préface* de P. JANET, professeur au Collège de France. 1 vol. in-8. **7** fr. **50**
En préparation : **Les Philosophes contemporains.** Trad. Tremesaygues. 1 vol. in-8.

Essai sur les passions, par **Th. RIBOT**, de l'Institut, professeur au Collège de France. 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75

L'organisation de la conscience morale, par **J. DELVOLVÉ**, docteur ès lettres, agrégé de philosophie. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Contributions à l'Histoire religieuse de la Révolution française, par **A. MATHIEZ**, docteur ès lettres, professeur au lycée Voltaire. 1 vol. in-16. . . . . 3 fr. 50

La France moderne et le problème colonial. Tome I. **Les traditions et les idées nouvelles. — La réorganisation administrative. — La reprise de l'expansion**, par **Christian SCHEFER**, professeur à l'Ecole des Sciences politiques. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr.

Figures du temps passé, *Les livres de raison. — M[me] de Pompadour. — Louis XV. — M[me] Roland. — Condorcet. — Napoléon. — La conspiration de Malet. — Deux empereurs de Russie. — Thiers. — Kruger, etc.*, par **Maurice DUMOULIN**. 1 vol. in-16. . 3 fr. 50

Les substituts de l'âme dans la psychologie moderne, par **N. KOSTYLEFF**, docteur de l'Université de Paris. 1 vol. in-8. . . . . 4 fr.

Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, par **Fr. PICAVET**, chargé de cours à la Sorbonne. *Deuxième édition revue, corrigée et augmentée*. 1 vol. grand in-8 . . . . 7 fr. 50

Platon, par l'abbé **Cl. PIAT**, agrégé de philosophie, docteur ès lettres, professeur à l'Institut catholique. 1 vol. in-8 de la collection *Les grands philosophes*. . . . . 7 fr. 50

Paraîtront en Novembre.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Demifous et Demiresponsables, par le Prof. **GRASSET**, de Montpellier. 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75

Psychologie du Libre arbitre suivie de **Définitions fondamentales des idées les plus générales et des idées les plus abstraites**, par **SULLY PRUDHOMME**, de l'Académie franç. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

La vie sociale et l'éducation, par **J. DELVAILLE**, professeur agrégé de philosophie. 1 vol. in-8. . . . . 3 fr. 75

Le divin. **Expériences et hypothèses.** *Études de psychologie* par **M. HÉBERT**. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

Le problème de la conscience, par **D. DRAGHICESCO**. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, d'après des documents inédits, par **Jean BARUZI**. 1 vol. in-8 de la *Collection historique des grands philosophes*. . . . . [illegible]

TRENTE ET UNIÈME ANNÉE. N° 12 DÉCEMBRE 1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

1906

372

Renouvellement d'abonnement du 1er Janvier 1907

Cette livraison étant la dernière de l'année 1906, nous prions nos abonnés de nous adresser leur renouvellement pour l'année 1907 par l'intermédiaire de leur libraire ou d'un bureau de poste. — Tout abonné qui ne nous aura pas envoyé, pour le 15 décembre prochain, un avis contraire, recevra par l'intermédiaire de la poste une quittance du montant de son abonnement pour 1907.

La *Revue philosophique* publiera dans ses prochains numéros les articles suivants :

Bauer. — *La transformation des idées et le public.*
Bayet. — *Sur la distinction du normal et du pathologique en sociologie.*
Bertrand. — *Esthétique et psychologie.*
Biervliet (J.-J. van). — *La psychologie quantitative.*
Bourdon. — *La perception du temps.*
Dantec (F. Le). — *Méthodes artificielles et méthodes naturelles.*
Dumas (G.). — *Physiologie et psychologie des larmes.*
Palante. — *Anarchisme et individualisme.*
Pillon (F.). — *L'imagination affective.*
Ribot (Th.). — *Les illusions affectives.*
Robet. — *Un métaphysicien américain contemporain : J. Royce.*
Sageret. — *De l'esprit magique à l'esprit scientifique.*

A. Lalande. — *Revue générale des travaux de logique.*
Segond. — *Revue générale de morale.*

LA MORALE CONDITIONNELLE

L'occasion de ces pages c'est le livre : *La Morale et la Science des Mœurs* que je viens de lire avec beaucoup d'intérêt. Je citerai donc plus d'une fois M. Lévy-Brühl pour combattre ses thèses ou les accepter. Toutefois la doctrine que je développerai est déjà ancienne dans mon esprit. Je pense depuis longtemps que, dans les discussions sur le caractère relatif ou absolu de la morale, il y a de graves confusions d'idées qui doivent être dissipées pour que la science puisse avancer, et je voudrais contribuer à cet éclaircissement.

Je dis que la morale, — j'entends la morale rationnelle, celle dont un homme réfléchi peut accepter l'autorité, — est conditionnelle. Conditionnel n'est pas synonyme de problématique; je voudrais confirmer l'autorité de la morale et non m'associer à ceux qui l'ébranlent. Conditionnel s'oppose à catégorique. Ce que je soutiens c'est que les préceptes de la morale ne peuvent pas faire abstraction des conditions, qu'ils ne sont pas valables pour des circonstances quelconques, que dans leur énoncé il doit toujours y avoir un *si*.

Cette doctrine, dogmatique sous son apparence sceptique, ne peut pas être établie sans une distinction préalable, celle de la *téléologie morale* et de la *morale* elle-même.

I

Toute activité consciente et réfléchie suppose la représentation d'un ou de plusieurs *buts* et le choix de *moyens* jugés propres à conduire à ces buts. Un jeune homme, dont le père s'est ruiné en menant la vie de gentilhomme, se décide à entrer dans la carrière du commerce. Il a un but, rendre l'aisance à sa famille; il a examiné diverses carrières et ses propres aptitudes et jugé que le moyen le plus sûr ou le plus rapide pour lui d'atteindre ce but est de se faire commerçant. Un député au Parlement propose la sépa-

ration des Églises et de l'État; il a un but, qui est d'obtenir en fait une intervention moins grande des Églises dans l'État et de l'État dans les Églises; et après examen il a jugé que le meilleur moyen d'obtenir la séparation de fait, c'est de rompre l'union établie par la loi.

Nous pouvons bien, dans l'activité rapide de la vie, ne pas faire toujours nous-mêmes nettement cette distinction du but et des moyens; mais l'analyse psychologique la découvre dans toute action volontaire.

Si donc il y a une morale, une discipline régulative des actes volontaires, elle suppose et doit comprendre deux théories, la théorie des buts obligatoires et la théorie des moyens les meilleurs pour arriver à ces buts. Le but obligatoire, c'est ce que nous devons vouloir dans le sens le plus profond du mot vouloir. On pourrait donc définir la première théorie : système des règles du vouloir; elle a pour objet la direction de la volonté. Les moyens moraux c'est ce que nous devons faire, c'est l'activité extérieure, relative, qui s'impose à celui qui veut travailler à la réalisation de l'idéal proposé à la volonté. La seconde théorie pourrait donc être définie : système des règles du faire ou de l'action. Mais les sens de tous ces mots sont bien peu fixés; peut-être court-on moins le risque d'être mal compris en insistant surtout sur la distinction des buts et des moyens. Cette distinction elle-même soulève des problèmes délicats. Herbert Spencer ne soutient-il pas que la moralité consiste à se proposer comme buts les moyens du bien général? Mais, sous cette identification, la distinction subsiste et la formule de Spencer lui-même la contient. Le but vrai c'est évidemment, pour lui, le bien général. Il me semble donc qu'on ne dénomme pas trop mal la première théorie supposée par toute morale, le système des buts obligatoires, en l'appelant *téléologie morale*. La seconde théorie, celle des moyens les meilleurs pour réaliser l'idéal conçu par la téléologie, c'est la *morale* elle-même.

La téléologie morale et la morale sont deux disciplines différentes. Si l'on s'en était toujours rendu compte clairement, on aurait évité bien des discussions sans objet et les sciences morales seraient plus avancées. Je m'accuse de n'avoir pas osé jusqu'ici, du moins dans mes publications, marquer cette distinction essentielle par un néologisme qui me paraît maintenant indispensable. Je disais, dans la seconde édition de ma *Classification des sciences*, qu'un néologisme pourrait faire croire que la théorie des buts obligatoires est « quelque chose de très spécial » et je deman-

derais la permission de la désigner par le nom de morale [1]. J'avais tort; j'aurais dû avoir le courage de rompre avec une équivoque funeste. Dans mon enseignement j'ai introduit l'expression *agathoboulique* pour désigner le système des buts bons, des buts obligatoires pour la volonté; puis agathoboulique m'a fait peur et je dis maintenant : téléologie morale. Ces mots ne sont pas trop rébarbatifs et me semblent suffisamment clairs.

Il y a donc des préceptes qu'on appelle préceptes moraux et qui ne sont pas de la morale, parce qu'ils ne se rapportent pas immédiatement à la manière de vivre, aux mœurs, à l'action, aux moyens.

L'Église chrétienne appelle sommaire de la Loi les deux commandements de l'amour pour Dieu et pour le prochain : « Aime le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée; aime ton prochain comme toi-même. » Ces deux admirables préceptes ne sont pas de la morale; ils prescrivent seulement un but, une direction au sentiment et à la volonté. Aime ton prochain signifie sans doute : Veuille le bien de ton prochain. Mais cet impératif n'apprend rien sur les moyens, sur ce qu'il faut faire; aimer ne suffit pas. On peut aimer son prochain, vouloir le bien d'un autre individu ou d'un groupe et se trouver incapable de leur procurer en effet ce bien, par ignorance des moyens. La morale, en nous prescrivant les buts que nous devons viser, doit aussi nous indiquer les meilleurs moyens pour les atteindre. L'enfer, a-t-on dit, est pavé de bonnes intentions. J'ai à côté de moi un pauvre homme qui a fait naufrage dans la vie. Aime-le, dit le précepte évangélique, intéresse-toi à lui, veuille son bien comme le tien même. Ce n'est pas encore une règle d'action. Que dois-je faire pour être utile à ce malheureux? Dois-je le réprimander, l'encourager par des éloges, lui prêter ou lui donner de l'argent, lui procurer du travail, l'aider à trouver un emploi dans son pays, l'engager à s'expatrier et lui faciliter le voyage? Voilà des questions de morale pratique, et toute morale, au sens propre de ce mot, est pratique. Le précepte : aime ton prochain n'appartient donc pas à la morale, mais à la téléologie morale.

Il en est de même de l'impératif catégorique de Kant. Cela est évident pour une de ses formules : Veuille toujours l'humanité *comme un but*, et jamais seulement comme un moyen. Le caractère

1. Voir aussi ma brochure, *L'économie dite politique et les sciences morales* (Georg).

téléologique du précepte apparaît ici dans les mots eux-mêmes. L'apparence est autre dans la formule : Agis de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle. « Agis! » il semble que nous ayons affaire cette fois à un précepte immédiatement pratique, et Kant l'a cru. Il s'est efforcé de montrer que des règles d'actions effectives, extérieures, des règles des mœurs résultaient directement de cet impératif rationnel seul. Mais il s'est trompé; par exemple la règle de la fidélité aux engagements pris résulte, selon le texte de Kant lui-même, d'une application du précepte rationnel à des circonstances, à des dispositions psychiques, à un vouloir vivre et prospérer, qui sont tout autre chose que l'universalité de la raison et sans la connaissance desquels on ne peut pas fonder une règle de vie. La démonstration en a été faite trop souvent et trop bien pour que je la recommence ici. L'impératif catégorique selon Kant c'est : veuille la raison, veuille le règne de la raison. Mais comment faire pour que la raison règne? Le précepte téléologique n'est pas encore une règle de morale proprement dite.

La téléologie morale ne suffit donc pas. Mais elle est indispensable; sans elle il n'y a pas de morale. La morale est une application de la théorie des buts obligatoires à celle des moyens, en d'autres termes une application de la téléologie morale à la théorie des arts. Un art en lui-même, en tant qu'art, n'a aucun caractère moral. Il est l'emploi des moyens qui conduisent à un but, quel que soit ce but. M. Lévy-Brühl semblerait ne pas voir cela. Il veut remplacer la morale par l'art social rationnel, qu'il appelle aussi art moral rationnel. Dans le développement de sa thèse il y a beaucoup de remarques utiles et de pensées justes; seulement il oublie que l'art social peut servir à toute sorte de fins différentes les unes des autres ou même opposées. On peut connaître la réalité sociale et se servir de cette connaissance pour des fins détestables; certains tyrans ont possédé au plus haut point l'art social. On l'apprend pour corrompre, pour asservir, tout comme pour améliorer et pour affranchir. Et la sociologie scientifique, dont M. Lévy-Brühl désire comme moi la constitution, deviendra le fondement d'un art social plus savant et plus sûr, mais qui par lui-même n'aura pas plus de caractère moral que l'art social empirique. Ce sera une arme plus puissante que pourront employer les tyrans, les agitateurs, les oppresseurs, les corrupteurs, tout comme les philanthropes, les pacifiques et les libérateurs. J'ai cherché vainement dans le livre *La Morale et la Science des Mœurs* l'indication claire d'un but au service duquel devra être mis l'art

social rationnel, la « pratique raisonnable ». L'auteur parle il est vrai, d' « améliorations » qu'il oppose à des « péjorations »; mais qu'est-ce que cela veut dire? N'y a-t-il pas beaucoup de manières de comprendre le mieux et le plus mal et ne faudrait-il pas donner un critère? Suffira-t-il de dire (p. 99) que, quand nous connaîtrons la réalité sociale, nous pourrons la modifier à « notre avantage »? Que signifie l'adjectif « notre »? Qui est nous? Est-ce l'humanité? est-ce ma nation? est-ce l'aristocratie dont je suis un membre? est-ce mon gouvernement? est-ce moi? M. Lévy-Brühl trouvera ce « nous » dans la bouche de beaucoup d'hommes qui ont péjoré la réalité sociale pour les autres en la modifiant à leur avantage personnel. Est-ce moral?

L'existence, voilà finalement le seul but pratique auquel l'auteur dont je parle accorde clairement une place dans sa théorie. Je ne crois pas qu'il la pose jamais expressément comme but, mais il donne une telle importance au « principe des conditions d'existence », qu'on pourrait, sans trop le calomnier, lui prêter la thèse implicite que nous ne pouvons pas vouloir autre chose, que nous ne pouvons pas nous proposer d'autre but que d'exister. Mais si c'est la thèse implicite du livre, ce n'est certainement pas la pensée de l'homme. Aucun homme ne se contentera d'un aussi misérable idéal. Je déclare pour ma part que je n'ai aucun désir, aucune volonté d'exister[1].

La morale repose sur une conception de l'idéal, en même temps que sur une connaissance de la réalité et de ses lois effectives. La morale c'est la théorie des moyens les meilleurs fournis par la réalité pour la réalisation la plus complète possible de l'idéal.

C'est de la morale ainsi entendue et non de la téléologie morale que je dis qu'elle est conditionnelle.

II

La *téléologie morale* c'est la théorie des buts bons et de leurs valeurs comparées. Il n'y est question naturellement que de buts possibles, de ceux que l'homme peut se proposer. La science ne parle de l'impossible, de l'utopie, que pour l'exclure. La téléologie morale repose donc sur la psychologie comme sur l'une de ses

1. Dans un article de la *Revue philosophique*, juillet 1906, M. Lévy-Brühl dit qu'il considère comme accordé que l'homme veut vivre et bien vivre. Mais encore une fois qu'est-ce que cela veut dire? Qu'est-ce que le bien? Une parole comme celle-là, c'est l'aveu qu'il faudrait une théorie qu'on ne donne pas.

bases. La psychologie doit nous apprendre quels sont les buts que l'homme peut viser, étant donnée sa nature. La téléologie morale distinguera parmi ces buts possibles ceux qui sont bons et ceux qui sont mauvais ; ou si, après examen, elle reconnaissait qu'il n'y a pas de but possible qui soit mauvais en soi, elle se bornera, et la tâche sera suffisamment difficile, à établir une échelle de valeur des buts, considérés tous comme bons en soi; elle marquera leurs importances comparées, elle formulera leur hiérarchie.

Je ne me propose point de le faire ici; je ne discuterai même pas la question la plus générale que soulève l'idée de la téléologie morale. Cette discipline est-elle formelle ou matérielle, substantielle? On sait que les théoriciens rationalistes lui ont souvent attribué un caractère purement formel, au moins en apparence. Tu dois vouloir la raison (Kant), tu dois vouloir l'ordre (Cournot). Je me borne à dire, trop sommairement, que ces théories me semblent exclusives, et que selon moi ce que la téléologie morale prescrit, c'est de vouloir certains buts, selon l'ordre et selon la raison.

Quels sont ces buts? Ici encore je ne discute pas, je renouvelle seulement un aveu, que contient déjà ma *Classification des sciences*, c'est que je ne vois clairement que quatre buts possibles, en vertu de la nature humaine, à savoir : la vérité ou la connaissance pour moi, la vérité ou la connaissance pour autrui, la jouissance pour moi, la jouissance pour autrui. A supposer qu'il en soit ainsi, c'est-à-dire qu'il y ait là quatre buts distincts, tous possibles et seuls possibles pour moi, pour le sujet humain, comment se poseraient les questions maîtresses de la téléologie morale? C'est cela seulement que je voudrais indiquer avant de passer à la morale elle-même.

Il y a divers ordres de connaissances, par exemple les connaissances empiriques et les systématiques, celles qui portent sur des faits et celles qui portent sur des lois. La question de leurs valeurs comparées intéresse certainement la téléologie. Il y a de même diverses espèces de jouissances ou de plaisirs et l'on sait quel rôle jouent ces différences dans les discussions morales. J'en fais abstraction ici; j'oublie volontairement toutes ces distinctions et je pose simplement l'une à côté de l'autre la vérité et la jouissance.

Que la vérité soit un but en soi, c'est-à-dire indépendamment du plaisir que sa possession peut nous procurer, c'est un point sur lequel je suis heureux de me trouver d'accord avec M. Lévy-Brühl. Je lui reprochais tout à l'heure de n'avoir ou, du moins, de ne présenter à ses lecteurs aucun idéal pratique. Mais il a un idéal

théorique, c'est la science. Il reconnaît à la science, c'est-à-dire à la vérité, une valeur en soi et un droit sur l'homme. Relisez, à la fin du cinquième chapitre de la *Morale et la Science des Mœurs*, les belles paroles sur le désintéressement du savant et son dévouement absolu à la vérité; relisez (p. 183) l'affirmation que toute doctrine vraie est bonne parce qu'elle est vraie et (p. 193) cette formule étrange sous la plume d'un adversaire de la morale religieuse « *l'humilité glorieuse* » de la science. Humilité glorieuse! comme cela est religieux! comme cela est dévot! Eh bien! oui, M. Lévy-Brühl, lui aussi, est un dévot. Il a un idéal, celui d'un état où l'esprit humain, transformé, serait devenu le miroir fidèle et précis de la réalité! Seulement il semble oublier souvent que c'est un idéal, que la science ainsi divinisée est une religion, que cette religion, comme les autres, soulève des objections, et que comme les autres elle appelle et suppose une théologie.

Je me rencontre donc avec tous ceux qui posent la vérité comme but en soi, comme idéal obligatoire[1]. Mais immédiatement je dois ajouter que ce ne peut pas être l'idéal unique et que le culte de la science seule est un culte étroit et décidément insuffisant.

Outre la vérité, plus que la vérité, les hommes recherchent la jouissance, la joie. Ils ont raison de la vouloir, c'est un but obligatoire; ils manqueraient au devoir en ne la voulant pas. Et si l'on contestait, à tort d'ailleurs nous le verrons, que ce soit un devoir pour moi de vouloir mon propre plaisir, on ne contestera du moins pas que c'en soit un de vouloir le plaisir, la joie, le bonheur d'autrui. Eh bien! il y a souvent des conflits et très graves, entre la volonté du bonheur et la volonté de la vérité! Quand, il y a quelques années, des hommes réfléchis et bien renseignés arrivèrent à la conviction qu'un officier de l'armée française avait été condamné à tort comme traître et demandèrent qu'on fît la vérité sur son cas, n'avons-nous pas entendu des voix autorisées protester contre la reprise de cette affaire au nom de la paix publique, de la tranquillité des esprits, de l'amour-propre national, c'est-à-dire en somme, ou du moins surtout, au nom de la jouissance? Et personne ne contestera que ce nouveau procès n'ait été pour beaucoup la cause de souffrances cruelles. Des conflits plus ou moins analogues à celui-là sont constants. On peut faire souffrir en répondant avec sincérité à une question posée; on peut procurer du plaisir par le mensonge. La vérité a-t-elle un droit absolu? ou peut-elle, doit-

1. « Cherche la vérité pour elle-même et avant tout... S'il y a un impératif catégorique, c'est bien celui-là... » (COUTURAT).

elle quelquefois être sacrifiée à la jouissance? Les moralistes traitent longuement la question de la véracité et du mensonge; c'est une question en effet. Il y en a une autre, bien plus délicate encore, celle de la parole et du silence. La vérité a-t-elle un droit tellement supérieur que je doive toujours, en toute circonstance, communiquer aux autres les connaissances, que j'ai et qu'ils n'ont pas? Ou bien l'intérêt de la paix, de la jouissance tranquille, doit-il avoir quelquefois le pas sur celui de la connaissance? Ferai-je mieux, en beaucoup de circonstances ou en quelques-unes, de respecter telle ignorance, telle erreur même, en n'ouvrant pas la bouche? Quand en parlant j'empêcherais un mariage qui a des chances d'être heureux, dois-je parler? Quand, en me taisant, je puis laisser vieillir et mourir en paix une mère qu'un mot de moi sur certain sujet bouleverserait, puis-je ou même dois-je me taire? Faut-il tout dire aux jeunes filles? Faut-il tout dire aux enfants? Je voudrais que ceux qui semblent ne reconnaître qu'un but rationnel, la vérité, nous disent ce qu'ils pensent de pareils conflits, — à moins qu'ils ne les nient, au nom de leurs théories. — Dans ce cas évidemment leur système paraîtrait bien incomplet. Demandez, je vous prie, à un ministre d'État, à un diplomate, si le devoir de vérité est le seul qui s'impose à leur conscience; faites-vous raconter les déchirements intérieurs par lesquels passent ceux qui ne voient la possibilité du succès d'une noble entreprise ou de la paix entre deux nations que dans un silence trompeur ou même dans un mensonge officiel.

La morale suppose une doctrine sur la valeur comparée de ces deux buts : la vérité et la jouissance. Les morales reçues diffèrent les unes des autres par leur insistance plus ou moins grande sur le devoir de véracité et par la manière plus ou moins intelligente de le comprendre. Et ces différences sont au nombre de celles qui influent le plus sur la civilisation. Mais, je viens de le montrer, la question de la véracité proprement dite n'est pas la seule que pose le rapport de la vérité et du plaisir. Quelle part faut-il faire dans la vie à l'un et à l'autre de ces buts? à l'étude et la recherche du vrai pour soi, et aux jouissances de tout ordre pour soi? à la communication du vrai à d'autres et à la recherche du plaisir pour d'autres? Quand faut-il parler et quand se taire? et, s'il faut parler, comment doit-on parler? Ces questions morales ne peuvent recevoir de réponses systématiques que sur la base d'une téléologie morale.

La vérité et la jouissance sont des abstractions. La réalité concrète, ce sont des êtres qui savent ou ne savent pas, qui jouissent

ou souffrent. La téléologie morale doit fournir aussi une théorie de la valeur comparée des sujets ou, si l'on veut, une théorie des différences de valeurs qui résultent pour les objets (vérité et plaisir) du fait qu'ils se produisent chez tels ou tels sujets. Je puis vouloir la vérité et la joie pour moi, pour mon frère, pour mon ami, pour ce concitoyen, pour cet étranger, pour tel groupe restreint ou nombreux, etc. Pratiquement, j'attribue en général des valeurs très différentes à ces objets selon ma situation à l'égard des êtres à qui je puis contribuer à les procurer et cela est souvent légitime pour des raisons pratiques, nous le verrons tout à l'heure. Mais le point de vue de la téléologie est autre ; c'est le point de vue de l'universel, de la raison de Dieu. La téléologie cherche ce que valent en soi la vérité et la joie des divers êtres intellectuels et sensibles ; elle fait abstraction des différences de situation. « Aime ton prochain comme toi-même ». — « Veuille toute personne comme un but ». — « Sois impartial ». Quelles que soient les diversités de procédés, de dépenses d'efforts et de temps, que la pratique nous impose dans notre conduite à l'égard des êtres et des groupes divers, nous ne devons jamais penser qu'un être ait plus de droits, que son bien ait plus de valeur en soi parce qu'il est placé plus près de nous. Surtout je ne dois jamais penser que mon bien ait plus de valeur en soi parce qu'il est mien. Si j'ai la conviction absolue que tel bien pour moi ne peut être obtenu que par le sacrifice d'un bien plus grand pour un autre être ou pour d'autres êtres qui me sont semblables, je dois y renoncer. Soldat, je n'ai pas le droit d'esquiver le coup de sabre qui m'est destiné, si je suis certain qu'en l'évitant je causerai la mort du camarade qui marche derrière moi. Administrateur d'une propriété commune, je n'ai pas le droit de prendre des décisions qui feront la richesse de mon ami ou la mienne au détriment de tels autres intéressés qui ne me sont pas sympathiques. Législateur, je dois étudier les intérêts des parties du peuple avec lesquelles j'ai peu de contact avec autant de respect que ceux de mon groupe social ou des habitants du district où je réside. Juge, je dois appliquer la loi sans aucune acception de personne.

Nous faisons d'autres différences de valeur entre les sujets que celles qui dépendent de notre situation à leur égard. Parmi les êtres et les groupes avec lesquels nous n'avons pas directement affaire nous jugeons qu'il en est de plus importants et de moins importants, de meilleurs et de moins bons, et nous ne pensons guère qu'ils aient tous identiquement les mêmes droits à la jouissance et à la connaissance. La téléologie doit se prononcer au sujet

de ces jugements naturels. Les condamnera-t-elle ou confirmera-t-elle d'une manière générale la légitimité de pareilles distinctions? Il me semble voir sur ce point plusieurs théories possibles.

a) *Identité des droits*. Les différences de valeur et de conduite n'ont aucune influence sur le droit. Celui-ci est absolument le même pour tous les individus humains.

b) *Égalité des droits*. Les droits des individus ne sont pas les mêmes en qualité; aux natures différentes, la féminine et la virile par exemple, conviennent des biens différents. Mais ils sont les mêmes en quantité. Les choses humaines doivent, dans la mesure où elles dépendent des hommes, être organisées de telle sorte que, tout compte fait, la balance des biens et des maux soit égale pour tous.

c) *Inégalités acquises*. La conduite des hommes augmente ou diminue leurs droits. Ceux d'un malfaiteur ne sont pas égaux à ceux d'un bienfaiteur de l'humanité.

d) *Inégalités de nature*. Indépendamment de l'usage que les hommes font de leurs facultés, la possession de facultés diverses établit entre eux des différences de droit. La science et la joie d'un génie ont en soi plus de valeur que celles d'un homme ordinaire.

III

Il n'y a pas de morale sans téléologie; mais la téléologie ne suffit pas. Connaître le but, se représenter l'idéal, ce n'est pas encore savoir ce qu'on doit faire. Quels sont les moyens d'atteindre le but, de contribuer à la réalisation de l'idéal? Tant que je ne le sais pas, je n'ai pas de règle d'action, de règle des mœurs, de morale enfin. La morale, c'est la théorie des moyens les meilleurs pour atteindre le but idéal. Elle repose donc, je le disais plus haut, d'une part sur la téléologie et d'autre part sur la connaissance de la réalité et de ses lois effectives. Car c'est cette connaissance qui nous apprend comment nous pouvons agir sur la réalité pour la modifier. La morale est une application de la téléologie à la théorie des arts. En un sens donc toutes les théories d'art font partie de la morale dès qu'elles acceptent le contrôle de la téléologie, dès qu'elles traitent du but spécial qui est leur objet propre dans son rapport avec les autres buts humains, en donnant le pas à ce qui est le plus important et ne considérant l'accessoire que comme accessoire. La théorie de l'art de la guerre deviendrait une partie de la morale, quand on y aurait fait entrer, non seulement des règles pour le respect des

populations et les soins à donner aux blessés, mais aussi, mais surtout, des règles pour l'appréciation des circonstances qui rendent la guerre légitime ou qui la laissent abominable.

Nous sommes bien loin de posséder cette morale complète et détaillée, cette théorie des arts moraux. Pour le moment nous appelons morale seulement la théorie *générale* des moyens les meilleurs au service des buts obligatoires. Elle doit répondre à des questions comme celles-ci :

a) Quelle influence ont, pour la détermination de nos devoirs, les différences de situation relativement aux êtres et aux groupes divers?

La téléologie, disions-nous, ignore ces différences. La morale au contraire leur fait une grande place. Je ne dois pas considérer le bien de ma femme, de mes enfants, de mes amis, de mes concitoyens, comme ayant en soi plus de valeur que celui des personnes étrangères; mais, pratiquement, il doit avoir plus d'importance pour moi. Mon devoir en général, et sauf des cas exceptionnels, c'est de consacrer aux miens beaucoup plus de temps, d'efforts, de dépenses, qu'aux étrangers. Pourquoi? parce qu'en vertu de ma situation, je puis pour eux beaucoup plus que pour les étrangers. Le meilleur moyen pour moi de contribuer au bien général, c'est de travailler d'une manière spéciale au bien de ceux qui m'entourent, voire au bien d'un être unique que les circonstances ont confié tout particulièrement à ma protection. Il faut aller jusqu'au bout de cette pensée; il y a un être pour lequel je puis en général beaucoup plus que pour tout autre, c'est moi-même. Aussi les devoirs de l'individu envers lui-même sont-ils les plus nombreux et les plus importants; non pas parce qu'il aurait des droits supérieurs, — la téléologie le nie, — mais parce qu'il est, en vertu de la situation, son propre gardien; parce que la première condition pour qu'il puisse être utile à la communauté, c'est d'ordinaire qu'il ait une vie personnelle normale, qu'il entretienne ses propres forces et développe sa santé physique et morale.

b) Une autre question très générale qui appartient à la morale, non à la téléologie, parce que, je le pense, elle est relative aux moyens et pas seulement aux buts, c'est celle des importances comparées de la justice et de la charité. Dans l'intérêt du bien général, les relations entre les hommes doivent-elles être organisées surtout selon l'un ou selon l'autre de ces principes? Doit-on rendre à chacun ce qui lui est dû, soit en bien, soit en mal, ou doit-on pratiquer souvent le don et le pardon? Doit-on se conformer toujours exactement à des règles uniformes, précises, détaillées, ou

s'abandonner quelquefois, souvent, aux libres inspirations d'un cœur généreux?

c) Si la charité ou bienfaisance doit jouer un rôle important dans les relations entre les hommes, quelle direction doit-on lui donner? Est-on plus utile aux autres en les assistant d'une manière directe, en faisant leur travail à leur place, en leur distribuant des aumônes, en les nourrissant, les habillant, les soignant gratuitement? ou en leur donnant une assistance indirecte, je veux dire en les aidant à se développer physiquement et mentalement de sorte qu'ils deviennent capable de faire eux-mêmes leurs propres affaires?

d) L'idéal de vérité et de joie sera-t-il mieux réalisé dans la société où on laissera les diversités de talent et d'énergie produire leurs fruits naturels, ou dans celle qui posera des limites et imposera certaines uniformités?

e) Est-il avantageux ou désavantageux pour le développement des caractères et des talents que beaucoup de jeunes gens puissent compter sur un patrimoine assuré qui les dispense du souci du pain quotidien?

f) Est-il de l'intérêt général qu'il y ait une classe dirigeante ou, au contraire, que l'influence appartienne aux meilleurs, quelle que soit leur naissance et leur milieu?

Voilà, comme exemples et parmi bien d'autres, quelques questions morales générales. Voici maintenant, telles qu'on les a données, quelques réponses à d'autres questions, quelques préceptes moraux : Ne tue pas, ne vole pas, ne sois pas bigame, n'achète et ne vends pas des esclaves, sois poli, ne mange pas au delà de ton appétit, sois sobre dans le boire ou abstinent, etc., etc.

Dans ces questions et dans ces préceptes il ne s'agit plus directement d'un but à viser, il s'agit des moyens; il ne s'agit plus du vouloir seul, il s'agit de l'action elle-même. Ce n'est plus de la téléologie morale, c'est de la morale.

Eh bien! je dis que les préceptes moraux sont conditionnels et non catégoriques, qu'ils impliquent tous un *si*. On peut assurément leur donner la forme catégorique, et on en a le droit si on les entend comme préceptes simplement *généraux et non universels*. L'individu doit en général se consacrer à son propre bien et à celui de ses proches, il doit en général faire passer la justice avant la charité, en général pratiquer l'assistance indirecte plutôt que la directe, en général ne pas tuer, ne pas voler, être poli, être sobre, etc. Mais essayez de transformer ces préceptes généraux en préceptes universels : l'individu doit toujours et partout se consacrer surtout à son propre bien et à celui de ses proches, toujours et partout faire

passer la justice avant la charité, toujours et partout être poli, sobre ; il ne doit jamais ni nulle part pratiquer l'assistance directe, jamais ni nulle part tuer ou voler... Vous ne le pouvez pas ou, du moins, vous voyez immédiatement que ces formules devraient être complétées par des *si*, des *dans le cas où*, des *à moins que*, en d'autres termes qu'elles ne peuvent être universelles que si elles sont en même temps conditionnelles. Je dois me consacrer surtout à mon propre bien et à celui de mes proches, à moins que certaines circonstances spéciales ne me fassent un devoir de me sacrifier à un groupe plus étendu ou même à des étrangers. Je dois pratiquer l'assistance indirecte plutôt que la directe, si je le puis, si j'en ai le temps et la capacité, si les êtres dont je m'occupe ont assez de force pour en profiter. Si les circonstances sont autres, l'assistance directe sera mon devoir. Je dois être poli si je n'ai pas affaire à des gens qui ont besoin d'une leçon ou d'une correction. Je dois être sobre si le médecin ne m'a pas ordonné une exception momentanée. Je ne dois pas voler, à moins qu'il ne s'agisse de sauver la vie d'un homme en ne faisant à un autre qu'un tort léger. Je ne dois pas tuer, si je ne suis pas soldat au champ de bataille ou si je ne défends pas moi et les miens contre un assassin.

Comme, dans la théorie du devoir pratique, il ne s'agit plus du but, de l'idéal à réaliser, mais des moyens, des actes, les préceptes doivent tenir compte des situations et des circonstances diverses. Le devoir varie selon les situations et les circonstances et selon la manière dont on les comprend. D'une même téléologie morale on devra tirer, selon les cas, des conclusions catégoriques très différentes.

En fait, il y a beaucoup de morales différentes, morales de certains temps, de certains lieux, de certains peuples, de certains groupes sociaux. Et on a souvent conclu de ces différences qu'il n'y a pas de conscience humaine, pas de raison pratique universelle. La conclusion est trop prompte ; on aurait dû, avant de prononcer, faire la distinction de la téléologie morale et de la morale elle-même. Dans des circonstances différentes les mêmes moyens produiraient des résultats différents ; la volonté du même but interdit donc l'emploi de moyens identiques. Des mœurs et des institutions qui, dans notre civilisation, contribuent à l'accroissement de la vérité et de la joie auraient pu, dans des civilisations différentes, produire l'ignorance et la souffrance. Des mœurs et des institutions qui, dans notre civilisation, seraient exécrables, ont pu, à d'autres époques et dans d'autres milieux, contribuer à rapprocher les peuples de l'idéal auquel nous tendons nous-mêmes. Les mêmes hommes qui, dans

l'Europe du xx[e] siècle, repousseraient avec horreur le régime des castes, la polygamie, la *vendetta* auraient pu, avec un même idéal, avec une même conscience, approuver ces institutions et ces mœurs dans une autre époque et un autre état de civilisation. Un changement de morale n'implique pas nécessairement un changement de téléologie, un changement de la raison pratique.

Parmi les circonstances dont la morale doit tenir compte et qui rendent conditionnels ses préceptes universels, l'une des plus importantes c'est l'existence de morales reçues, établies, faisant loi dans certains milieux. On sait quelles questions délicates se posent aux Européens consciencieux qui vivent au sein de populations dont la morale est très différente de la nôtre. Jusqu'à quel point doivent-ils maintenir leurs habitudes? jusqu'à quel point se conformer aux idées et aux mœurs du milieu où ils ont été transportés? Un des plus énergiques ennemis de l'institution de l'esclavage, un homme qui a consacré une grande partie de ses forces à l'abolition de la traite, l'austère Gordon, avait lui-même des esclaves. Des missionnaires protestants, à qui la polygamie fait horreur, estiment pourtant devoir admettre dans l'Église chrétienne et baptiser des femmes africaines qui appartiennent aux harems du chef, et qui, s'il s'agissait de l'Europe, seraient regardées comme des concubines.

Ce ne sont pas seulement les morales étrangères qui posent à l'homme consciencieux des questions difficiles, c'est aussi celle de son milieu, de son pays, de son temps, de son groupe. Il doit en tenir compte et il ne doit agir d'une manière contraire aux habitudes consacrées par l'opinion que pour de fortes raisons et après mûre réflexion. Non seulement en effet la rupture avec la tradition morale a toujours des inconvénients d'ordre extérieur qui en eux-mêmes sont fâcheux, non seulement le scandale et le trouble des consciences sont en eux-mêmes aussi un mal qu'il serait désirable d'éviter, — mais l'homme réfléchi, le moraliste rationnel comprend mieux que personne que la morale établie dans son milieu n'est pas arbitraire et fortuite, qu'elle a sa raison d'être. Elle est, dit M. Lévy-Brühl, le produit d'autres faits sociaux. Sans doute, et elle est aussi le produit de la réflexion d'hommes consciencieux et intelligents qui étaient inspirés par l'idéal, qui avaient une téléologie et ont cherché à réaliser le meilleur possible dans les circonstances données. Il serait inintelligent et criminel de braver à la légère, par ses actes, les opinions morales reçues, ou de proposer à la légère des préceptes moraux contradictoires à ceux qui ont cours. Mais s'il ne faut pas le faire à la légère, il faut avoir le courage de le faire sérieusement et après consciencieuse réflexion. Car tout n'est

pas pur dans les morales reçues; si la conscience et la raison ont contribué à les produire, elles sont aussi pour une part les enfants de la passion, des intérêts privés, de l'inintelligence et de l'ignorance. Et surtout, j'insiste en terminant sur ce qui fait l'objet principal de cette étude, surtout elles doivent se modifier avec le changement des circonstances. Car dans des circonstances différentes les mêmes moyens produiraient des résultats différents.

C'est ce qu'avait compris le prophète de Nazareth qui pouvait dire, d'une part, qu'il était venu pour accomplir la Loi, et qui, d'autre part, attaquait de front, comme un révolutionnaire, certaines traditions morales de son peuple. Il a résumé la loi dans les deux préceptes de l'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain. Or, j'ai tâché plus haut de le montrer, ces préceptes ne sont pas de la morale, ils sont de la téléologie morale. On ne s'écarterait donc pas trop de la vérité historique en disant que l'enseignement moral de Jésus, c'était que la téléologie morale de l'Ancien Testament subsiste, mais que la morale elle-même doit changer.

Elle doit continuer à changer. Les systèmes moraux que les sociétés chrétiennes ont construits sur la base évangélique, ou à côté d'elle, peuvent avoir été excellents et l'être encore à certains égards; ils ne sont pas immuables. Les circonstances nouvelles exigent l'emploi de moyens nouveaux pour atteindre les buts anciens. Et d'ailleurs la théorie des moyens se perfectionne; l'homme connaît de mieux en mieux le monde et lui-même, c'est-à-dire les instruments de son action. La sociologie, cette science nouvelle, lui apprendra à se tromper moins souvent dans le choix de ses moyens, à faire moins souvent fausse route. Elle fondera ou du moins consolidera cet « art social rationnel », cette « pratique raisonnable » dont j'attends, moi aussi, beaucoup de bien, à condition que sa première assise soit la téléologie morale.

ADRIEN NAVILLE.

LA FONCTION PSYCHOLOGIQUE DU RIRE

Pourquoi rit-on? La question a été si souvent posée, débattue, retournée en tous sens, que, lorsqu'on connaît le détail des observations ou des théories auxquelles elle a donné lieu, on ne peut plus raisonnablement espérer d'en rien dire de nouveau. Il n'y a qu'un moyen de la rajeunir; c'est de la préciser. Elle est, en effet, singulièrement équivoque. Ce n'est pas y répondre que de dire dans quelles circonstances le rire se produit, et quel en est l'objet, à savoir l'occasion ou le prétexte. Quand on connaîtrait toutes les conditions du rire et toutes les espèces du risible, quand on aurait dressé (et on n'est pas loin de l'avoir fait) le catalogue complet des cas à recueillir et à interpréter, on ne serait pas, en effet, beaucoup plus avancé et le problème, en un sens, resterait intact, puisqu'il resterait toujours à chercher à quoi, dans tous ces cas, répond le rire, ou quelle en est la fin.

Cette fin, on a bien sans doute essayé de la déterminer, mais par une méthode décevante et justement abandonnée. On a pris le rire pour thème de dissertations métaphysiques et abstruses, on lui a attribué un sens mystérieux, profond, une portée transcendante, on en a donné des définitions apocalyptiques [1]. On lui a assigné ainsi telle fin inattendue, qui ne découle pas de sa nature, ou, d'un mot, *extrinsèque*. On l'a traité, comme Schopenhauer traitait l'amour et Pascal le divertissement, à savoir comme un fait accessoire, ne méritant pas par lui-même de retenir l'attention, mais dont on part pour s'élever à une réalité supérieure, à laquelle il est censé se rattacher et dont il serait l'indice. Ainsi, de même que l'amour serait une illusion psychologique, mise en nous pour

1. Témoin celle-ci, choisie parmi les plus claires : « Lorsque le Dieu suprême vient au rien, il se produit un monde; et quand son image, l'homme, rencontre le rien, il se produit un rire. L'univers est le rire de Dieu, et le rire est l'univers de celui qui rit. Celui qui rit s'élève jusqu'à Dieu; il devient créateur en petit d'une création gaie, destructeur du rien, contradicteur de la contradiction. » (Zeising, cité par Courdaveaux : *Le Rire dans la vie et dans l'art*, p. 7-8.) — James Sully, *Essai sur le rire* (Introduction, p. 4-5 de la trad. fr., Paris, F. Alcan) cite des définitions analogues, vrais rébus métaphysiques, bouffonneries involontaires ou doctes mystifications.

servir les mauvais desseins du Génie de l'Espèce, et que le divertissement serait, pour l'homme déchu, un moyen d'échapper momentanément à la vue des misères, qui le « tiennent à la gorge », de même le rire serait, par exemple, une victoire que la raison remporte sur la contradiction, et le joyeux luron, que le rire secoue, serait en proie à un délire logique, serait un agité, que possède un génie au service de l'idée. Voilà un échantillon des gentillesses métaphysiques, que l'on découvre, quand on recherche « la raison des effets », et qu'on a une « pensée de derrière ».

Est-il besoin de dire qu'il ne se peut rien concevoir de plus bouffon que l'application au rire d'une pareille méthode? S'il est un phénomène qui doive être regardé comme se suffisant à lui-même et exempt de toute arrière-pensée philosophique, c'est, à coup sûr, le rire. Se mettre dans l'esprit qu'il cache des dessous, des profondeurs d'abîme, c'est fournir la preuve la plus irrécusable, la plus certaine, qu'on est inaccessible au rire et incapable d'en rendre compte.

Certes nul ne voudrait plus proposer aujourd'hui des définitions du rire aussi ambitieusement philosophiques que celles des hégéliens allemands; on ne laisse pas cependant d'en risquer encore qui restent à quelque degré entachées du vice métaphysique, qui sont des interprétations soi-disant profondes d'un problème léger. C'est ainsi qu'on assigne, pour cause au rire, la conscience d'une contradiction ou le sentiment de notre supériorité sur autrui. Que le rire soit, en effet, associé à de tels états psychiques, nous n'avons garde de le contester; mais que de son association avec ces états on puisse tirer la moindre lumière sur sa nature, qu'on puisse par là le comprendre et en expliquer l'origine, c'est ce qui n'apparaît pas.

En effet, s'il est vrai qu'à l'analyse le rieur se découvre un orgueilleux ou un logicien, c'est donc en tant qu'homme, mais ce n'est pas précisément ou proprement en tant que rieur. Peut-être, en effet, la vanité ne quitte-t-elle jamais l'homme le plus fou. Autrement dit, en grattant le rieur, vous trouveriez l'homme avec son défaut essentiel, l'orgueil, et sa qualité foncière, la raison. Mais le rire n'est pas pour cela un mouvement d'orgueil ni un acte de raison proprement dits. Et ce qui le prouve, c'est que si, dans un moment de belle humeur et de gaîté, je m'avise de penser aux raisons qu'on allègue pour justifier le rire, et surtout si je tiens ces raisons pour valables et fondées, loin d'être par là incité et encouragé à rire, j'en perds plutôt l'envie, et je deviens du coup sérieux et grave.

Faudrait-il donc supposer que les causes du rire peuvent fort bien échapper au rieur, bien plus, qu'elles doivent être enveloppées de mystère, invisibles et présentes, ne pouvant agir qu'à la condition de n'être pas senties. La supposition serait au moins bizarre. Elle est de plus en contradiction avec le témoignage que le rieur se rend à lui-même des sentiments qu'il éprouve. Celui-ci, en effet, peut sans doute admettre que le rire a des causes qu'il ignore, mais non pas que ces causes puissent aller à l'encontre des causes qu'il connaît, des conditions proprement psychologiques ou conscientes du rire. Or chacun sait par expérience que le rire est lié (et je ne dis pas seulement associé) à un état d'abandon, d'irréflexion, de détente, lequel est incompatible, ou peu compatible avec l'exercice des fonctions supérieures de l'intelligence, avec le jugement, le raisonnement, et particulièrement avec le jugement d'appréciation, de *valeur*, ou toute autre forme de l'esprit critique. Le rieur a une âme d'enfant, simple, candide, étrangère aux subtilités de la spéculation philosophique, comme aux complications sentimentales. Tenons-nous-en aux témoignages autorisés. Pour rare qu'il soit, le cas se rencontre de philosophes qui ont l'humeur gaie. Ces philosophes nous diront qu'ils ne se sentent en humeur de rire qu'autant qu'ils laissent dormir ou envoient promener leur philosophie. C'est donc tourner le dos à l'explication véritable du rire que de chercher et de découvrir au rire des causes profondes et élevées ou raffinées et subtiles, en tous cas, mystérieuses; le rire est, et ne peut être, psychologiquement, qu'un phénomène élémentaire, simple, d'une limpidité parfaite.

On pourrait même être tenté de croire qu'on pénétrera d'autant mieux sa nature qu'on la dégagera ou videra, non pas seulement de toute arrière-pensée, mais de toute pensée rationnelle, logique, ou de toute *pensée*, au sens propre. Il semble, en effet, que rire, ce ne soit ni raisonner ni non plus déraisonner, c'est-à-dire prendre la raison à rebours, mais donner congé à la raison, redevenir un être d'instinct, de spontanéité, de naïveté et de fraîcheur, en un mot, un enfant.

Est-ce à dire qu'il n'y ait point proprement de psychologie du rire, que la théorie du rire ne puisse être que physiologique ou physique? Non certes. Pour élémentaire qu'il soit, le rire ne laisse pas d'être un état d'âme. Il peut être sans *pensée*, mais non pas sans conscience; il n'est jamais purement mécanique ou réflexe. La physiologie n'explique point le rire, en tant qu'elle en décrit seulement le mécanisme musculaire et nerveux; elle peut tout au plus en suggérer, en faire entrevoir l'explication, en tant qu'elle

lui assigne un rôle ou une place dans les fonctions vitales; encore faut-il que cette explication concorde avec les sentiments du sujet ou n'aille pas contre les données de la conscience. La méthode objective peut conduire, en psychologie, à des explications, que l'introspection n'eût jamais trouvées; mais ces explications ne laissent pas d'être, en dernier appel, soumises au contrôle et au jugement de la conscience. Celle-ci est fondée à rejeter comme faux tout ce qui est incompatible avec elle et à ne croire vrai que ce qui la confirme. « Il y a des faits, dit Pascal, qu'on ne prouve qu'en obligeant tout le monde à faire réflexion sur soi-même et à trouver la vérité dont on parle. » C'est là le critérium de toute vérité psychologique; c'est celui qu'il faut adopter pour l'explication du rire en particulier.

Tout au plus convient-il, par prudence, de ne pas faire porter l'analyse introspective du rire, exclusivement et d'emblée, sur le rire le plus élevé, le plus complexe, celui de la comédie. C'est pourtant de là qu'on part d'ordinaire. Erreur de méthode, grosse de conséquences. D'abord on substitue ainsi l'étude du *risible* à celle du rire. Cela n'aurait pas d'inconvénient, si l'on prenait le mot risible dans son sens le plus simple, et comme désignant seulement *ce qui fait rire*; mais par risible, on entend aussi, et le plus souvent, *ce qui doit faire rire*, et par là s'introduit, se glisse subrepticement, dans la notion du risible, une part d'artificiel et de convenu. Tous ceux qui vont au concert n'ont assurément pas le goût de la musique; tous ceux qui vont à la comédie n'ont pas non plus le don du rire, et, dans les deux cas cependant, tous paraissent prendre et manifestent le même plaisir, applaudissent, s'exclament ou s'esclaffent aux bons endroits. Il y a donc de l'imitation, involontaire ou volontaire, de la contagion ou du snobisme, jusque dans le rire. On rit, parce qu'on se croit tenu de rire; on rit, pour obéir à des obligations sociales, à un impératif mondain; on rit, pour ne pas désobliger les autres, pour ne pas avoir l'air d'être plus difficile qu'eux en matière de plaisanterie, pour ne pas paraître sot et grognon. Il faut faire abstraction de ces rires de complaisance, pour s'en tenir au rire personnel, naturel et franc.

Peut-être même, pour plus de sûreté, convient-il de se défier du rire, que l'art provoque, comme étant toujours, à quelque degré, mêlé de convention, cherché et voulu. L'art est un grossissement et un raffinement. Il force et fausse les effets. On a remarqué que les grands comiques sont souvent des mélancoliques. Ils ressemblent à ces gourmets dont l'estomac délabré réclame une chair délicate, que d'ailleurs il digère mal. Il ne faut donc pas juger,

d'après eux, des exigences normales ou conditions naturelles du rire. Un enfant, qui fait correctement une opération arithmétique simple, et en comprend le mécanisme et la fin, saurait de cette opération, selon Descartes, tout ce qu'on en peut savoir; de même, un enfant qui part d'un bon rire, a de la gaîté, ou du moins de la forme particulière de gaîté que ce rire traduit, toute l'expérience qu'on en peut psychologiquement avoir. Tenons-nous-en donc à une telle expérience ou à d'autres analogues, et laissons de côté toute idée préconçue du comique. S'il pouvait jamais être permis de raisonner *a priori* et de préjuger rien, nous dirions qu'une théorie du rire a d'autant plus de chances d'être vraie qu'elle part de faits plus élémentaires et plus simples, et qu'elle est d'autant plus vraiment philosophique qu'elle vise moins à l'être; la naïveté est ici un critérium ou un indice de certitude, ou du moins de vraisemblance.

Partons d'une définition du rire si simple qu'elle ne puisse être contestée : disons qu'il est un phénomène affectif ou émotionnel. Or toute émotion est liée à des mouvements (jeux de physionomie, gestes, etc.) et peut être définie, du point de vue physiologique, un processus moteur. De tous les mouvements, que l'émotion produit, ou qui la produisent (car c'est une question de savoir quel est le rôle des mouvements, s'ils expriment l'émotion ou s'ils l'engendrent), il n'en est pas de plus importants que ceux qui se rapportent à la respiration. Toute émotion a son rythme respiratoire. Ainsi, dans l'étonnement, la stupéfaction et l'attente, la respiration est suspendue ou du moins ralentie, et se fait par la bouche grande ouverte ; dans la joie, au contraire, même calme, on respire largement et à l'aise, et on se sent allégé, on a, comme on dit, « un poids de moins sur la poitrine ». Le rire est, comme la toux, le sanglot, une crise respiratoire, à forme explosive, spasmodique, une succession rapide, haletante d'inspirations et d'expirations courtes, violentes, brusques et saccadées. Dès lors, on pourra inférer, dans une certaine mesure, la nature de l'émotion, qu'il exprime, des signes ou des mouvements, par lesquels il l'exprime, s'il y a, d'une part, comme quelques-uns l'admettent, relation de causalité entre l'émotion et les actes par lesquels elle se manifeste, et s'il existe, d'autre part, une certaine analogie ou rapport logique, naturel, entre la cause et l'effet.

Considéré comme processus moteur, le rire est un phénomène complexe. Il traverse deux phases : l'une, simplement prémonitoire, qui est l'arrêt ou suspension de la fonction respiratoire ;

l'autre, essentielle ou caractéristique, qui est la reprise violente de cette fonction. Qu'il soit physique ou psychique, purement nerveux ou de nature idéo-émotionnelle, le rire a toujours ce double caractère, suit toujours cette loi.

Ainsi le rire nerveux se produit à la suite d'une excitation forte, laquelle, comme on dit, coupe la respiration, serre la gorge, tend les muscles de la glotte, des côtes, le diaphragme. Il est la réaction provoquée par cette excitation, le relâchement qui vient après un excès de tension neuro-musculaire. Soit, pour prendre un exemple banal, un enfant chatouilleux ou poltron, qui montre sa gorge au médecin. Il est plein d'appréhension, il fait provision d'énergie, il retient son souffle. Lorsque la cuiller s'abat sur sa langue, pèse sur sa bouche, et la tient par force largement ouverte, il éclate d'un rire nerveux; tout son courage, en cet instant, le quitte; toutes les forces qu'il avait rassemblées se dissipent; ses muscles, tendus à l'excès, se relâchent : l'air, emmagasiné dans les poumons, s'ouvre un chemin de toutes parts et fait explosion.

Des rires invraisemblables, étranges, ont une origine analogue. « Un jeune homme, dit Lange, chez qui je traitais une ulcération de la langue avec un caustique très douloureux, régulièrement, pendant cette opération, au moment où la douleur était à son maximum, était pris d'un violent éclat de rire [1]. » — Vivès écrit de soi-même, dit aussi Descartes [2], que, « lorsqu'il avait été longtemps sans manger, les premiers morceaux, qu'il mettait en la bouche, l'obligeaient à rire ».

De ces faits se dégage une particularité du rire qui vaut d'être notée, un caractère, par lequel il se distingue d'autres phénomènes, comme le bâillement et le soupir, succédant aussi à un état prolongé et pénible de tension musculaire, voire de tension des mêmes muscles. Tandis que le soupir, par exemple, est une expiration forte, résultant fatalement, à un moment donné, d'une inspiration prolongée, et rigoureusement proportionnée à celle-ci en intensité et en durée, le rire éclate toujours d'une façon inopinée; il peut ne pas se produire; il a besoin d'une occasion pour naître, il est provoqué par un stimulus externe (à savoir, par exemple, ici, l'attouchement de la langue par un corps étranger); enfin il n'est jamais rigoureusement en rapport avec ses conditions ou antécédents physiologiques; il est au-dessus ou au-dessous du léger malaise, physique et mental, auquel il met fin. Bref, il est un déclenche-

1. *Les Émotions*, tr. fr., p. 163; Paris, F. Alcan.
2. *Les Passions de l'âme*, 2e partie, § 127.

ment d'actes respiratoires désordonnés, produit par une cause accidentelle, tandis que l'étirement, le bâillement et le soupir sont des effets naturels, des suites inévitables et prévues d'une émotion antérieure (ennui, angoisse) et de ses concomitants physiques (engourdissement musculaire, respiration enrayée, inspiration profonde). Le rire provient sans doute des mêmes causes et produit les mêmes effets que le soupir, l'étirement, etc. Il n'est pas seulement analogue à ces phénomènes; il est de même nature; il est le même phénomène, mais précipité, brusqué. Il diffère du soupir, du bâillement, et autres états du même genre, comme, en chimie, une combustion vive d'une combustion lente, ou mieux, comme une cristallisation accidentelle, brusquement déterminée par un choc dans une eau-mère déterminée, d'une cristallisation normale, se produisant lentement, sans intervention du dehors, dans la même eau. Il est sans doute un phénomène naturel, mais il est aussi occasionnel, fortuit, donc, en un sens et à quelque degré, imprévisible. Il a, en résumé, deux conditions : une tension nerveuse préalable, et une circonstance étrangère, qui brusquement met fin à cette tension, ou stimulus de détente.

Appliquons ceci au rire, non plus physique, mais idéo-émotionnel. Ce rire aura pour causes ou conditions : 1° un état préalable de gravité ou de sérieux, se traduisant par une tension physique, raideur de la physionomie et du geste, ralentissement et calme de la respiration ; 2° une émotion soudaine, produisant une réaction contre cet état, détendant les muscles, activant les mouvements respiratoires. Expliquer le rire, ce sera saisir le rapport de ces phénomènes successifs, déterminer la nature et le rôle de chacun d'eux.

Tout d'abord, la gravité ou le sérieux est une raideur d'esprit, analogue à l'attention ou préoccupation. Or M. Ribot définit l'attention une tension des muscles en général, des muscles qui commandent les actes respiratoires en particulier, et conclut de là qu'elle est « un phénomène anormal, exceptionnel, qui ne peut durer longtemps ». Le rire, considéré comme phénomène intellectuel, est précisément une diversion à un état d'attention ou de tension, un changement du « cours des idées », un passage du monoïdéisme au polyidéisme, ou mieux, de la pensée qui se systématise et se concentre à la pensée qui flotte, s'évapore et se dissout. Mais le rire est un phénomène affectif plutôt qu'intellectuel, et, comme tel, il peut être défini encore un changement, à savoir un abaissement, du ton émotionnel ; il est l'acte, par lequel l'esprit se libère de toute émotion, et revient de lui-même à sa légèreté, à

son insouciance, à sa dissipation naturelles, comme un ressort détendu reprend son élasticité première.

Partons donc du sérieux pour expliquer le rire. On se fait parfois d'étranges idées sur le rieur; on le croit unilatéral, exclusivement frivole et léger. Rien de plus faux : au point de vue de la question qui nous occupe, il revient au même de tout prendre et de ne rien prendre au sérieux; la frivolité constante rejoint l'imperturbable gravité. Des êtres insouciants, heureux, tant par une disposition naturelle que par le concours des circonstances, pourront n'être pas rieurs et souvent ne le seront pas. Ils seront d'humeur égale, de caractère rassis. Or toute fixité, toute raideur, de quelque nature qu'elle soit, est contraire au rire. Le rire, étant le passage du sérieux au plaisant, implique l'aptitude à éprouver l'un et l'autre.

En fait, les maîtres du rire se sont trouvés être souvent des esprits graves, sérieux et profonds, comme Pascal, voire mélancoliques, comme Molière. A la réflexion, il paraîtra qu'il en devait être ainsi. En effet, l'art de provoquer le rire consiste à se faire des émotions un jeu, mais cela revient à dire : à les susciter d'abord, puis à les arrêter net; à tenir l'esprit en haleine, à éveiller, à captiver son attention, pour l'abandonner ensuite à lui-même, et lui rendre sa liberté; en termes physiologiques, à suspendre momentanément la fonction respiratoire, pour la laisser reprendre ensuite d'elle-même, avec une force redoublée, son élasticité et son jeu. Le rire a d'autant plus d'intensité que le sérieux, auquel il succède, a été plus complet. L'art comique consistera donc tout d'abord à élever le ton des pensées, à créer une atmosphère de sérieux, au sein de laquelle naturellement se formera l'orage et se déchaînera la tempête du rire. Cet art, on peut le remarquer, se relie à l'art dramatique, ou, pour mieux dire, n'en est qu'une forme.

Ainsi il comporte une préparation savante. En dépit des apparences, la bonne plaisanterie ne s'improvise pas; elle doit être amenée. Celui qui veut faire rire doit d'abord donner le change, se faire prendre au sérieux. Il crée une illusion, pour avoir à la dissiper ensuite. Cette illusion repose sur une loi psychologique bien connue, celle d'après laquelle toute image, représentative ou affective, tend naturellement, jusqu'à preuve du contraire, à se faire agréer, subjugue l'esprit, entraîne son adhésion. Un fonds de naïveté et de candeur subsiste en nous, qui nous fait accepter ou subir la magie naturelle des représentations des choses. Quand, pour une raison ou pour une autre, se rompt le charme ou l'en-

sorcellement de ces représentations, quand l'illusion *sui generis* de réalité ou d'objectivité disparaît, c'est alors qu'éclate le rire.

A vrai dire, l'art comique peut n'avoir pas à créer l'illusion dont je parle; il la trouve existante, il la prend pour donnée; il n'a qu'à la détruire. Il est alors le bon sens malicieux qui se joue des croyances spontanées et naïves. Mais le processus du rire est plus facile à observer, se laisse mieux et plus complètement saisir, et ses phases diverses paraissent mieux reliées entre elles, quand c'est le même esprit qui crée et détruit l'illusion, d'où naît le rire.

Or, entre les procédés pour faire rire, le plus simple et celui qui, par là même, peut le mieux servir d'illustration et d'exemple, justement consiste à susciter une croyance, laquelle, en se développant, se détruit. C'est la *reductio ad absurdum* comique. Ainsi Rabelais, décrivant la prodigieuse enfance de Gargantua, accumule les détails matériels, réalistes, précis, donne à son personnage un relief vigoureux, puissant, jusqu'à faire naître enfin, par son insistance même à forcer l'adhésion, par l'indiscrétion de son zèle d'historien-biographe, l'impression de la fantaisie la plus débordante et du rire le plus fou. Ainsi Molière, créant ce fantoche de Thomas Diafoirus, lui donne si bien l'allure, le ton, les sentiments, le geste et le langage du dadais et du cuistre accompli, qu'on le tient pour réel en raison de sa vraisemblance logique, et qu'on se complaît dans cette illusion jusqu'au moment où celle-ci se dissipe, la lumière projetée sur le personnage étant tout de même trop crue. Ainsi encore Pascal peint son Jésuite si nature, si entêté de ses Pères, si féru de leurs doctrines, si inconscient de l'immoralité des textes qu'il assemble et du scandale qu'il soulève, que le rire éclate à la fin de lui-même, comme partirait un fusil trop chargé. Le comique de cette nature s'appelle d'ailleurs très justement une *charge*; il peut se définir la réalité serrée de trop près, trop logiquement poussée, interprétée avec un sérieux qu'elle ne comporte et qu'elle ne supporte pas. C'est celui où se complaisent les esprits graves, et même âpres, pessimistes, amers, un Pascal, un Flaubert par exemple. Il en faut rapprocher le comique qui sort logiquement des situations, le comique objectif, si on peut dire, celui qu'on produit sans le vouloir, bien plus, en ne le voulant pas.

Mais le comique en question est encore trop rationnel, trop mêlé de réflexion. Il y en a un autre, où le raisonnement n'entre point, en outre si simple qu'il paraît échapper à l'analyse. Nous allons voir qu'il comporte la même explication ou relève des mêmes principes. Quand on dit que le sérieux est la condition du rire, il faut donner au mot sérieux un sens particulier, tout relatif. Ce mot a

d'abord deux sens : objectif et subjectif; il désigne une propriété des choses et un état de l'esprit. Est sérieux, au sens objectif du mot, tout ce qui arrive à se faire croire, tout ce qui est tenu pour réel, tout ce qui produit cette attitude mentale particulière, à laquelle ne se méprennent point ceux qui savent lire sur les visages, car elle se marque par une certaine dureté ou fixité de traits, ou, — suivant une expression vulgaire, qui semble précisément relever la rigidité spéciale du masque attentif, — est sérieux tout ce qui *prend*. Dès lors, au point de vue subjectif, ou considéré comme état d'esprit qui précède le rire et qui y prédispose, le sérieux, c'est l'esprit, se laissant prendre aux choses, s'en laissant imposer ou conter, c'est l'esprit gobeur. Dira-t-on que cette définition est d'un mauvais plaisant, que l'état d'esprit, ainsi désigné, ne peut être appelé *sérieux* que par antiphrase? Je ferai observer que des philosophes graves, comme Hume, ne distinguent pas entre les croyances, fondées ou non, leur attribuent à toutes, psychologiquement, la même nature, la même origine, et qu'au reste les définitions de mots sont libres et incontestables. Je me hâte d'ailleurs d'ajouter, ou plutôt de redire, que le sérieux dont il s'agit est de nature spéciale. C'est un fait que le sage, l'homme purement raisonnable ne rirait pas, et que l'animal, dépourvu de raison, ne rit point. Il faut donc que le sérieux, qui peut être entamé, ou que le rire dissipe, soit un état intermédiaire entre la stupidité animale et la raison, qu'il participe de l'un et de l'autre, et relie l'un à l'autre? Il semble que ce soit cet état de stupidité ou de stupeur, où nous tombons naturellement, quand nous nous laissons emporter au flot des sensations et des images, quand nous en subissons la fascination ou l'attrait. Stupidité, au reste, accidentelle et provisoire, qui se produit par surprise et se dissipe au premier réveil de la réflexion ou à la moindre lueur de raison. Etre sérieux, à tort ou à raison, sans savoir pourquoi, et plutôt indûment, hors de propos, se laisser prendre, par badauderie, au mirage des choses, se laisser, par inadvertance et étourderie, acculer à l'absurde, se passionner pour des futilités et des riens, être raisonnable et n'user pas de sa raison, tomber dans tous les pièges de l'instinct, c'est ce qui s'appelle prêter à rire. Mais c'est aussi se placer dans les conditions favorables au rire, c'est se mettre dans le cas de rire soi-même, et de soi-même. On ne peut bien expliquer cela que par des exemples.

Ainsi il est certain que, pour un spectateur du dehors, est plaisant en soi tout sérieux profond et trop profond. Deux commères sur le pas de leur porte, absorbées par le récit passionnant du

dernier potin du quartier, penchées l'une vers l'autre, s'empoignant par la manche, se parlant à l'oreille, la flamme de la curiosité dans les yeux, prêtent à rire par l'excès d'une passion, que ne troublent ni le tumulte de la rue ni la voix de la conscience, les rappelant à leur tâche. Est plaisant, de même, le spectacle de la passion animale, d'une gravité si étrange et si complète, celui du gourmand, par exemple, aux mines recueillies et béates, qui happe et dévore, fait claquer sa langue, se pourlèche, se tapote le ventre, — celui de l'amoureux égrillard, à l'œil vif, émerillonné, ou, au contraire, de l'amoureux transi, que la violence de ses désirs frappe d'hébétude et de stupeur. Courdaveaux proposait de faire du graveleux une catégorie à part dans le domaine du risible; en fait, la polissonnerie est seulement l'échantillon le plus remarquable, et le type le plus accompli, de la flore animale ou sensuelle. Or la marque de la sensualité, c'est un « air tendu, grave, fixe, maniaque, qui ne trompe pas » (A. France). La même tension, le même sérieux, apparent et réel, se retrouve dans toute l'animalité, et c'est ce qui la rend plaisante à quelques-uns. Certes on a peine à comprendre ce philosophe ancien qui, à la lettre, mourut de rire, en voyant un âne manger des figues. A qui cependant n'est-il pas arrivé de trouver tel masque animal d'une drôlerie irrésistible? On ne peut pas toujours s'expliquer le sentiment de cocasserie qu'on éprouve à la vue de certaines bêtes ou gens. Je m'amuse du sérieux avec lequel un chien, non seulement porte le paletot élégant dont on l'affuble, mais encore accomplit une fonction naturelle, croque un os, vide une écuelle, ou boit au ruisseau. Je m'amuse du cri, de la démarche de certains animaux, de la tête, de l'air, de la physionomie de certains autres. Je les trouve *drôles* (*funny*) et ne saurais dire pourquoi. N'est-ce pas précisément leur sérieux qui me stupéfie et m'amuse? En tout cas, ce n'est pas toujours et nécessairement le caractère animal, la grossièreté des sentiments, la turpitude ou laideur qui est la cause, ou la condition exclusive, du rire, car on rit aussi de ce qui est gracieux, ou intellectuel, quand s'y joint accidentellement le genre de sérieux, qui caractérise l'animalité ou la passion. Ainsi on rit de la gravité recueillie, de la moue appliquée d'un enfant qui joue, et de l'admiration béate d'un pédant. Quoi de plus plaisant, par exemple, que les Femmes savantes en extase devant le sonnet de Trissotin :

> On n'en peut plus. — On pâme. — On se meurt de plaisir.
> De mille doux frissons vous vous sentez saisir.

Ou encore que l'état de délire, de crise hystérique, où les met 'amour du grec :

Du grec, ô ciel, du grec! Il sait du grec, ma sœur!
— Ah! ma nièce, du grec! — Du grec, quelle douceur!
— Quoi! monsieur sait du grec! Ah! permettez, de grâce,
Que, pour l'amour du grec, monsieur, l'on vous embrasse!

Hystérie (au sens familier et mondain du terme), bêtise (au sens propre), transport hors de soi, griserie, sérieux injustifié, non en situation, sans rapport avec les choses, tous les mots conviennent également aux cas énumérés ci-dessus. Mais est-ce bien ce sérieux lui-même, et n'est-ce pas plutôt le désaccord qui existe, soit entre la gravité des commères et la niaiserie de leurs propos, soit entre l'air songeur de l'animal et le vide de ses songeries, soit entre l'exaltation romanesque de l'amoureux ou du pédant, du passionné, en général, et la grossièreté réelle de ses sentiments, n'est-ce pas plutôt, en un mot, la contradiction, en tant que telle, qui est la cause du rire? Je ne puis le croire; et c'est faute sans doute d'avoir su découvrir le caractère commun, inhérent aux choses risibles, si nombreuses en effet et diverses, qu'on a expliqué le risible par un caractère extérieur, se rencontrant dans ces choses; mais, en réalité, la contradiction est, au plus, un indice ou symptôme du risible, elle n'en est pas la matière ou l'objet. Ce qui est risible en soi, c'est et ce ne peut être que ce sérieux même, que j'ai essayé de définir, ce sérieux déplacé, anormal qui mériterait peut-être un autre nom, et s'appellerait aussi bien ou mieux la bêtise, la stupidité de l'homme, empoigné par des choses, qui souvent n'en valent pas la peine.

Mais, dira-t-on, si le risible, c'est le sérieux injustifié, hors de saison, comment le sérieux ainsi défini provoque-t-il, par réaction, le rire? Pour que le rire fût la revanche du sérieux, il faudrait que le sérieux fût l'état d'esprit de celui qui rit, au lieu d'être le caractère de celui dont on rit. Or, par hypothèse, c'est la personne ridicule, qui est atteinte d'un excès de gravité (c'est en cela même qu'elle est ridicule), et c'est le rieur qui s'en soulage. Conséquence paradoxale et absurde, qui semble confondre notre théorie, mais qui, au contraire, la confirme, si on s'avise d'une remarque très simple : c'est que le rieur entre par sympathie dans l'état d'esprit de la personne dont il rit, qu'il partage, par exemple, sa solennité béate, sa gravité niaise, en un mot, sa bêtise; qu'il la partage sans doute incomplètement, qu'il ne fait que s'y prêter, et en revient

bien vite, mais enfin qu'il n'y est pas, et qu'il ne peut y être, ne fût-ce qu'un moment, étranger. Qu'au reste il s'interroge, qu'il rentre en lui-même, il découvrira en lui un fond de candeur touchante, et reconnaîtra qu'il se laisse prendre à la bêtise et s'en amuse, et que c'est parce qu'il s'y laisse prendre qu'il s'en amuse. On ne remarquera jamais trop que le rieur a une âme d'enfant, qu'il est un naïf avant d'être un malin. Ceux qui ne consentent pas à être dupes, en quoi que ce soit, et si peu que ce soit, ceux qui sont toujours sur leurs gardes et ne peuvent être pris au dépourvu, ceux dont l'attention ne se relâche jamais, n'ont point l'intelligence ou le sens du comique; ils ne connaissent pas le rire. Rire, c'est goûter les joies d'une *innocente* gaîté. Si spirituel qu'il soit, le rieur est donc et doit consentir à être *un peu bête*, d'une bêtise au reste très spéciale et toute provisoire, laquelle consiste à céder à la première impression des choses, à se laisser mettre dedans comme un gobe-mouche ou un badaud.

Ainsi la première condition du rire est le sérieux. D'une part, le risible est le compassé, le tendu, l'excès de gravité et de raideur; de l'autre, le rieur est, par définition, celui qui prend les choses au sérieux, qu'elles méritent de l'être ou non, qui suit jusqu'au bout ses idées, les tient pour réelles, croit « que c'est arrivé », en d'autres termes, n'enraye pas ses images, développe l'illusion d'objectivité qu'elles impliquent, adopte les croyances et réalise les mouvements, que naturellement elles suggèrent. Cet état d'esprit se reflète dans la physionomie du rieur, ou plutôt de celui qui s'apprête à rire : celui-ci a tous les signes de l'attention forte, surexcitée, voire inquiète, hagarde, de l'hébétement, de l'ahurissement, et de la stupeur. Et ce sont bien là en effet les sentiments par lesquels passe le rieur ou qui précèdent le rire.

Toutefois il ne suffit pas d'être sérieux, voire de l'être trop, pour être tenté de rire. Il faut encore que l'humeur s'y prête et que les occasions s'en offrent. Le caractère ou l'humeur qui porte à rire est une nature prime-sautière, un esprit souple, prompt à se retourner. Quant aux circonstances qui provoquent le rire, ce sont celles qui produisent la rupture de l'équilibre émotionnel et mental.

Des conditions, objectives et subjectives, du rire, les premières sont, en un sens, les plus importantes, comme comportant le plus d'imprévu. On a fait de l'imprévu la caractéristique du rire, on l'a défini une attente trompée. La définition est juste, à la condition de l'interpréter, d'en préciser les termes. Tout d'abord *attente trompée* ne veut pas dire déception, mais précisément le contraire;

ensuite *attente* n'est pas le mot propre, en ce sens que celui qui tout à l'heure éclatera de rire présentement n'attend rien et ne s'attend à rien, mais sera cependant surpris, c'est-à-dire arraché à ses dispositions présentes, à son attitude mentale, au cours de ses idées. Il faut, en effet, pour qu'il y ait rire, qu'une circonstance accidentelle, fortuite, s'empare de l'esprit, le saisisse, l'étonne, l'oriente dans une direction nouvelle, autrement dit, qu'une sensation surgisse, bizarre, étrange, inattendue, qui rompe le charme et change le tour des représentations actuelles. Le rieur est comme brusquement dépossédé de ses propres idées et mis en possession d'idées étrangères, dont il s'accommode d'ailleurs aussitôt; en d'autres termes, il est un esprit retourné. Il est donc, en ce sens, passif. Il est à la merci de rencontres de mots, d'idées, d'événements. Supprimez l'imprévu, le rire n'existe plus. Je risquerai même ce paradoxe qu'on jouit plus, ou du moins qu'on rit plus, de l'esprit des autres que du sien propre, parce qu'il y entre plus d'imprévu. Le rieur de tempérament, j'entends celui qui a plus de gaîté que d'amour-propre, est essentiellement un badaud; il aime tout ce qui le change, tout ce qui dérange l'ordre habituel et normal de sa vie, de ses représentations et de ses pensées; il s'amuse de l'*accident*, au sens philosophique du terme, c'est-à-dire de l'illogique, de l'irrationnel, de l'inaccoutumé, du bizarre. C'est pourquoi il a besoin de la société des autres. Cette société lui apporte l'imprévu : plus elle est nombreuse, mêlée et différente de celle où il se meut d'ordinaire, plus elle prête aux jeux de hasard, aux rencontres piquantes, aux quiproquos, aux coq-à-l'âne, aux heurts d'idées, au bariolage pittoresque d'opinions disparates, aux conflits amusants. De là le mot : Plus on est de fous, plus on rit. Le rieur est un esprit qui se livre, comme un ballon, à tous les vents, et rebondit sous tous les chocs. Celui même qui, dans cet ordre, n'est pas purement passif ou réceptif, celui qui a l'invention comique, ne fait pas exception à cette loi; car il est le contraire d'un esprit méthodique, qui gouverne et dirige sa pensée; il se laisse aller aux inspirations, autant dire aux hasards, de la fantaisie la plus libre et la plus imprévue, et s'étonne tout le premier de ses déconcertantes créations.

Toutefois, si le rire a toujours et nécessairement une cause externe, il ne laisse pas d'avoir aussi sa cause intime et profonde dans le tempérament. Tel incident comique, tel bon mot ou telle drôlerie glissera sur l'un, lui échappera, qui sera saisi par l'autre au vol, et le mettra en joie. Et quand deux personnes éclatent de rire, à une même plaisanterie, elles n'en rient pas toujours pour le même

motif et de la même manière. Le rire est donc essentiellement subjectif et individuel : il est la réaction propre d'un tempérament donné contre une situation donnée.

Quel est donc le caractère ou l'humeur dont il procède ? Pour le savoir, remarquons d'abord quelle est l'humeur de ceux qui ne rient point. Ce n'est pas nécessairement, on l'a dit déjà, l'humeur mélancolique et amère. Il y a, en effet, des pessimistes, voire des grincheux qui sont, pour leur compte, fort enclins à rire et qui ont, à un haut degré, la verve comique ou le don de faire rire, témoin Schopenhauer. Selon Pascal, ce serait même là, non pas l'exception, mais la règle : « Diseur de bons mots, mauvais caractère ». Inversement, il y a une foule de braves gens, à l'âme sereine et douce, qui manquent de gaîté. Le rire n'est donc pas lié au caractère, il n'en est pas une forme ; il semble plutôt un effet de l'*humeur*, et par là j'entends le caractère instable, impressionnable, mobile, je dirais presque l'absence de caractère. Le rieur, en effet, est, par nature, un esprit qui a de la souplesse, de l'aisance, qui sait se retourner, qui aime la gymnastique intellectuelle, les sautes d'idées, les revirements d'opinions. Appelons *croyance* l'état de l'esprit qui adhère à une situation donnée, qui s'y adapte et s'y prête ; si cette situation brusquement se renverse, ou que, restant la même, elle apparaisse sous un jour nouveau, c'est dans un éclat de rire que s'opère souvent ce changement. Rire, c'est donc quitter une croyance et en adopter une autre. De là vient qu'on a pu définir le rire la conscience d'une contradiction. Mais la faculté de rire n'équivaut à celle de se contredire que si par celle-ci on entend seulement le précieux avantage de n'être pas rivé à une croyance, immobilisé à jamais dans une attitude ou habitude d'esprit. En d'autres termes, le don du rire n'est rien moins que la « liberté », que le pouvoir de se soustraire à l'automatisme mental (Penjon).

On peut se représenter, en effet, la croyance comme un état cataleptique, comme une contracture, une raideur de la pensée. Le rire serait alors un sursaut, un réveil de la pensée, une secousse, qui lui rend son élasticité, sa souplesse.

Plus simplement, il est un déplacement d'images, ou, mieux encore, de point de vue, de croyance. Il est un changement brusque d'attitude mentale, ou l'espèce de vertige, causé par ce brusque changement. Retirez à une personne le siège sur lequel elle va s'asseoir ; elle tombe, et vous riez de ses jambes de l'air, de sa mine effarée. Cette mauvaise plaisanterie est le symbole ou l'image des plus spirituelles. Vous êtes commodément installé dans une

croyance commune et de bon sens, qui semble éprouvée, solide et de tout repos : soudain une réflexion, dont vous ne vous étiez pas avisé, mine votre croyance, détruit l'équilibre des préjugés sur lesquels elle était assise, la fait sauter en l'air et la met en pièces ; on rit, et vous-même, si la déconvenue n'est pas trop forte, si vous exécutez assez bien la volte voulue, si vous changez assez vite votre fusil d'épaule, vous prenez part à l'hilarité que cause votre confusion. Ainsi, je suppose, le mot *gendre* évoque en vous l'image d'un homme jeune, beau, riche, bien élevé et charmant, auquel votre fille donne le bras, triomphante et heureuse ; votre esprit cristallise dans la forme classique, vos idées entrent dans le moule traditionnel des ambitions de famille ; vous vous laissez attendrir au rêve d'*avenir* de votre fille, que vous adoptez et faites vôtre. Mais vous faites soudain un retour sur vous-même ; le mot d'*avenir* se glisse en votre esprit, et prend pour vous un sens concret, matériel, précis ; vous envisagez le gendre côté beau-père, l'envers du mari de votre fille, et le mot de la comédie vous revient, vous saisit dans son réalisme brutal, vous semble fait pour vous : « Que veut un gendre ? Réaliser son beau-père ! » Vous riez, et vous prêtez à rire, par ce revirement de sentiments, d'idées, qui s'accomplit en vous, en moins de temps qu'il ne faut pour l'analyser ainsi. Prononcez de même le mot *mère*, et suscitez ainsi l'attendrissement et le respect, que ce mot tend naturellement à produire en toute âme bien née ; puis faites brusquement surgir l'image de Madame Cardinal ; c'est comme si vous souleviez délicatement le couvercle d'une boîte, et en voyiez sortir un diable, poussé par un ressort ; il n'y a pas d'effet comique plus éprouvé, plus sûr, d'un mot, plus classique. Déterminer un courant d'idées, puis faire une diversion soudaine ; susciter une croyance, puis la détruire ; c'est donc, là, d'une façon générale, le secret pour faire rire.

Je n'ai fait allusion qu'à des rires de malignité ou de rosserie. Ce n'est pas qu'il n'y en ait point d'autres, et que « l'occasion du rire » soit toujours comme le prétend Bain, « la *dégradation* de la dignité, dans des circonstances qui n'excitent pas quelque émotion plus forte ». La dégradation, au contraire, n'a rien à voir précisément ici ; elle n'est qu'un accident. La cause du rire est tout autre, plus simple et plus générale : c'est une *décroyance*. La *dégradation* elle-même ne produit le rire qu'autant qu'elle est une façon de *décroyance*, à savoir une des plus communes et des plus ordinaires, une de celles sur lesquelles aussi peut-être on se blase le moins. Mais ce n'est pas à la nature particulière des choses, auxquelles on cesse de croire, au caractère noble ou vil de ces choses, c'est au

fait seul de la décroyance qu'il faut s'attacher, pour expliquer le rire.

Ainsi, croire que la reconnaissance est un sentiment naturel, et découvrir le contraire au fond de l'âme, plutôt innocente, de M. Perrichon, c'est là sans doute, pour notre imagination, comme pour notre héros, une chute. Mais est-ce la chute, la banqueroute de l'idéal, l'humiliation de la nature humaine, qui est ici plaisante? Pas du tout! Si je faisais une constatation tout autre, dont l'humanité n'eût pas à rougir ni mon orgueil à triompher, si je constatais, par exemple, simplement, allant pour voir une personne dans sa chambre, que cette personne sort par une porte, quand j'entre par une autre, je rirais aussi bien, et d'aussi bon cœur. C'est donc de cesser de croire à quoi on croyait, et de voir arriver ce à quoi on ne croyait pas, qu'on s'amuse et qu'on rit. C'est là, en effet, ce qu'il y a de commun, et tout ce qu'il y a de commun, aux deux cas considérés.

De même, lorsqu'on relève de la contradiction au fond des phénomènes risibles, on ne relève encore qu'une circonstance accidentelle du rire. On rit, non pas de la contradiction, en effet, mais d'avoir, devant une contradiction qui surgit, à exécuter, dans ses croyances, un mouvement tournant, tout comme, lorsqu'on se trouve nez à nez avec quelqu'un, au détour d'une rue, on rit d'avoir à se ranger pour lui faire place. Le rire est donc au fond un phénomène assez simple, si on le dégage de la malice, de l'esprit, qui parfois l'accompagnent, mais n'en sont pas la condition nécessaire; on pourrait le définir une pirouette mentale.

Il suit de là qu'il devrait y avoir autant d'espèces de rire qu'il y a de faits pouvant donner naissance à des sautes d'idées, à des alternatives de croyance et de décroyance. En d'autres termes, comme on peut tout croire, on devrait pouvoir rire de tout. De fait, il est difficile de citer une chose, qui ne puisse pas être rendue risible. Et cependant le rire ne porte pas *de omni re credibili*. Toute croyance, qui se dissout et se reforme, n'engendre pas, tant s'en faut, un accès de gaîté. Il faut donc que la croyance, dont l'ébranlement cause la secousse joyeuse du rire, ait un caractère propre et distinctif. Cette croyance est en effet d'ordre à part : elle est *impulsive*. On sait que toute image tend naturellement à produire la croyance à la réalité de son objet, autrement dit, à se transformer en jugement. Quand un tel jugement, spontané ou instinctif, subit un ébranlement ou un choc, provoquant naturellement un jugement contraire, de même nature que le premier, je veux dire aussi spontané, aussi prime-sautier, c'est alors, et seulement alors, qu'il y a

rire. Le rire est donc la substitution, irraisonnée ou impulsive, d'une croyance, elle-même impulsive ou de premier mouvement, à une autre.

De là vient que tout rire est mêlé d'étonnement, ou éclate d'une façon imprévue et soudaine. Si la réflexion intervient, si on laisse à l'esprit le temps de se ressaisir et de raisonner, si une plaisanterie, par exemple, n'est pas comprise d'emblée, s'il faut l'expliquer, l'interpréter, l'effet est manqué, cela ne porte plus. Il y a donc, pour provoquer le rire, moins de l'esprit à dépenser qu'un mouvement à attraper.

De là la différence entre la verve et l'esprit. La verve comique (*vis comica*) peut être triviale, grossière et sans esprit, mais elle est le diable au corps, le mouvement et l'entrain, et, comme telle, elle déroute la pensée, met le raisonnement en fuite, prévient la réflexion, et par là elle provoque le rire bien plus naturellement, bien plus sûrement et bien mieux, que la réflexion la plus fine et la plus ingénieuse. Le rire n'est donc pas lié à l'esprit, mais seulement à une forme d'esprit, l'esprit vif et spontané. Et s'il y a un rire philosophique, profond, gros de réflexion, c'est que l'exercice de la pensée la plus sérieuse peut revêtir une forme spontanée et instinctive. Ce rire-là procède donc, comme tout autre rire, de la fougue ou de l'emportement de l'esprit, qui joue avec les idées, qui fait, défait et refait les croyances. D'ailleurs, puisque le rire se trouve lié aux trivialités les plus basses et aux raffinements les plus délicats, il faut bien qu'un caractère commun se rencontre en ces formes extrêmes de la pensée; et, en effet, elles ont celui d'être des alternatives de croyance et de décroyance, rapides et instinctives : le rire, c'est dès lors l'esprit se portant, d'un élan impulsif, d'une idée, d'une croyance à une autre, et rebondissant sur lui-même.

Autant il y a, ou peut y avoir, de croyances instinctives, instinctivement quittées pour d'autres, autant il y a, ou peut y avoir, de rires différents. Par suite, il serait vain de tenter une classification des rires, car on ne peut prévoir toutes les sautes d'idées. Mais, si le rire est un mouvement tournant de la pensée, on peut étudier les façons différentes dont s'exécute ce mouvement, et obtenir ainsi, à défaut d'une classification *objective*, une classification *subjective*, des espèces du rire. Autrement dit, s'il faut renoncer à savoir combien de croyances, et en quelque ordre que ce soit, nous avons pu légèrement admettre, et nous pouvons, avec la même désinvolture, quitter, il est permis de rechercher toutes les formes et tous les degrés de cette saute d'idées, qui nous a paru être la caractéristique du rire.

Or il y a bien des façons de croire et de ne pas croire, et la gamme du rire parcourt tous les degrés intermédiaires entre la certitude et le doute absolus. Ainsi il y a d'abord un rire *dogmatique*, assez déplaisant, pour ne pas dire parfaitement insupportable, celui des gens qui foncent sur la sottise, l'écrasent sans pitié, et en font éclat, triomphent insolemment de n'être point dupes, et d'avoir raison. La saute d'une idée à une autre s'exécute ici lourdement et sans grâce. Le rire est gros, épais et sans nuances. Ceux qui rient de la sorte semblent s'écrier toujours : *C'est bien fait!* Ce sont eux que visait sans doute, c'est à eux, en tout cas, qu'exactement s'applique la théorie de Hobbes et de Bain. Le rire dogmatique est un rire de supériorité et d'orgueil. C'est celui de Mrs Poyser, la fermière entendue et avisée, disant de sa voisine, « la femme de Chowne » :

« Une pauvre innocente, qui n'a pas plus de cervelle qu'un moineau! Elle prendrait un gros rouleau pour écraser son lard et s'étonnerait qu'il y laissât des marques. Quant à son fromage, je sais bien que, l'an passé, il a levé comme un pain dans une cuvette. Et puis elle prétend que c'est la faute du temps, comme si les gens se tenaient sur la tête et disaient que c'est la faute de leurs bottes[1]! »

On entend d'ici le rire de Mrs Poyser, où entrent plus la satisfaction orgueilleuse d'avoir raison, la pitié dédaigneuse pour les sots et les incapables, la joie pharisaïque, en un mot, que le plaisir du comique proprement dit, que cet amusement innocent, qu'on prend aux formes imprévues et pittoresques de la bêtise.

Au rire dogmatique, ou rire des gens sérieux, daignant plaisanter et s'offusquant de la sottise du train du monde, s'oppose le rire *sceptique*, ou rire de ceux qui font mine de ne croire à personne, pas plus à eux-mêmes qu'aux autres, et à rien, pas même à ce qu'ils disent. Ce rire-là est aussi forcé, et à peine moins déplaisant, que l'autre. On en trouverait des échantillons dans tel discours où Renan se moque de ce qu'il dit, de ceux qui l'écoutent et de lui-même. C'est ainsi qu'il tient ce raisonnement : Je suis un grand esprit, et le dois à ma race. J'ai bénéficié des économies de pensée réalisées par mes ancêtres, — et cet autre : Le monde est beau, la vie est bonne. Je ne sais qui a fait le monde et organisé la vie. Je ne sais donc pas qui je dois remercier, mais je remercie. Encore y a-t-il ici de la malice, et une certaine grâce souriante. Mais il y a des gens sans esprit, qui n'ouvrent la bouche que pour lancer un

1. G. Eliot, *Adam Bede*.

paradoxe, une contre-vérité, et pour nier l'évidence. A tout ce qu'on peut dire ils opposent un : *Croyez-vous?* qui veut être fin, et n'est qu'agaçant.

Le rire des sceptiques et celui des dogmatiques ont ceci de commun, qu'ils manquent de simplicité, de bonhomie, de candeur, et partant de gaîté : ils sonnent faux et ne sont que des ricanements. Ce sont des rires d'affirmation et de négation systématiques et de parti pris.

Le rire naturel et franc est plus mêlé, plus complexe. Il est un va-et-vient de croyance. L'esprit flotte d'une idée à une autre; il est partagé entre celle qu'il quitte et celle qu'il adopte, ou plutôt il n'en quitte et n'en adopte, à vrai dire, aucune; il s'amuse du conflit de ses idées, il en est comme étonné et stupide, et se fait de son propre ahurissement un jeu. Observons le rire qui dure et se prolonge. Il est visible que le rieur est repris à tout moment par l'idée folle, et reconnue telle, qui l'a mis en gaîté, qu'il n'en a pas fini avec elle, qu'elle le tient toujours, qu'elle ne sort pas et ne peut sortir de son esprit, autrement dit, que le processus de décroyance n'arrive pas à son terme, que l'équilibre mental est rompu et ne se rétablit pas tout de suite. On prend ici sur le fait, dans un cas très simple, le travail toujours compliqué de construction mentale, qui aboutit à la croyance ferme, assise et définitive.

Ainsi soit le rire causé par la parodie. On serait tenté de croire qu'il répond seulement au plaisir du dénigrement. Mais il est en fait beaucoup plus compliqué. Ainsi il faut, pour l'éprouver, avoir à quelque degré le respect de la chose parodiée. D'abord il faut, cela va de soi, avoir présent à l'esprit, sous sa forme première, le texte tourné en ridicule; il faut ensuite l'avoir entièrement admiré sous cette forme; bien plus, il faut l'admirer, ou le prendre au sérieux encore, pour goûter, en connaissance de cause, et pleinement, le plaisir de la profanation; ce plaisir enfin n'est pas tout sacrilège; le respect et l'irrespect se mélangent ici, pendant un moment au moins, à doses égales; on est saisi tour à tour par l'un et par l'autre, et c'est là ce qui provoque et entretient le rire[1].

1. Ainsi, quand Courteline s'inspire de cette phrase de Mallarmé :

« Ne voyez-vous pas dans le chapeau haut de forme quelque chose de sombre et de surnaturel? une sorte de météore ténébreux? »

quand il met dans la bouche d'un acheteur, se commandant un huit-reflets, ces paroles renversantes :

« Afin de me rendre au rendez-vous que m'a donné la très chère, — lire lire laire, gratte-moi le blaire, j'ai joui parce que j'ai souffert, — avec, décemment, sur ma tête, quelque chose de sombre et de surnaturel, je désirerais un météore aussi ténébreux que possible, du prix de seize à dix-huit francs »,

il pousse sans doute l'irrévérence aussi loin que possible à l'égard du style

Il entre donc de la sympathie dans le rire de moquerie, et peut-être le rire en général est-il ainsi toujours fait de sentiments contraires, qui se repoussent l'un l'autre, sans arriver à s'exclure. Il existe de même des rires mouillés, où le regard brille et s'allume à travers les larmes, où la colère, le dépit et la bouderie alternent avec la gaîté sympathique et la belle humeur. Rien de plus curieux à observer qu'un visage d'enfant, où se reflète ainsi une âme indécise, troublée, qui ne sait s'il faut rester fâché ou non. Enfin les hoquets du rire inextinguible ne traduisent-ils pas, d'une façon sensible, des poussées de sentiments alternatifs et contraires?

Toutefois au jeu de raquette, qui symbolise le rire, tous les coups ne sont pas égaux. Il y a toujours un sentiment dominant, et c'est là ce qui donne à chaque rire son accent, sa nuance. Tout rire est une croyance qui se dissout, mais dont les éléments se rassemblent d'eux-mêmes pour en former une autre contraire. Or, dans ce passage d'une croyance à une autre, le caractère, ou mieux le tempérament, se montre à nu, se dénonce, se trahit. L'attitude prise se dément; le sentiment vrai apparaît, dans toute l'indiscrétion du premier mouvement, qui est le bon. Le masque tombe, l'homme reste, et le pantin social s'évanouit. Le rire, avons-nous dit, est toujours impulsif. De là sa valeur comme diagnostic moral. On n'a pas le temps de tricher, c'est-à-dire de se contraindre. Tout est naturel dans le rire, parce que tout y est spontané; tout y est aussi significatif et parlant. Le rire est une marque affective, une résonance d'âme. Il révèle la diversité des tempéraments, leur caractère propre ou originalité, leurs défauts et leurs excès. Il y a autant de rires que d'individus différents. Ainsi il y a un rire tendu et un rire étourdi et léger; il y a un rire effronté et un rire virginal, candide. Il y a un rire gras, épais, sensuel ou canaille, un « rire de ribaude », et un rire angélique, un rire d'esprit pur, ou rire éthéré, immatériel (celui de Lamennais, d'après G. Sand). Rien ne prouve mieux les limites d'un homme, dans l'ordre du sérieux et de l'élévation d'esprit, que tel rire qui lui échappe, polisson et gamin, et inversement, rien ne prouve mieux les limites d'un homme, dans

prétentieux et abscons; mais sa phrase reproduit si bien, d'autre part, le moule, les termes, la sonorité et l'accent de ce style, qu'on se laisse prendre un moment à cette mystification savante, et que c'est là ce qui amuse.

De même (pour prendre un exemple plus simple), quand je cite, par raillerie, cette phrase tronquée de Bossuet : « Nous mourons tous, disait cette femme dont l'Écriture a loué la sagesse au second livre des Rois », je ne laisse pas d'admirer cette forme grandiloquente et pompeuse, qui recouvre une pensée banale, et mon rire est ainsi encore, littérairement, un rire d'impertinence, mêlé de respect.

l'ordre de l'intuition et du sentiment, que l'incapacité de prendre part à telle forme de gaîté.

Mais comment le rire joue-t-il, en psychologie, le rôle de réactif et quel est l'état d'âme particulier qu'il révèle? On l'a dit déjà, il exprime la nature, le mode et le degré de la croyance impulsive, l'adhésion instinctive que l'esprit donne à ses idées ou images, dès le premier moment où elles s'offrent à lui, et la sélection qu'il établit d'emblée entre ces idées. Il est le premier mouvement de l'imagination dans cet acte de la croyance, que Hume jugeait si mystérieux et si profond, et qui tient si intimement à notre nature. C'est connaître un homme que de connaître les choses dont il rit, et la qualité et les nuances de son rire; bien plus, c'est le connaître à fond, le percer à jour, pénétrer en ses recoins ignorés et obscurs, parce que c'est démonter le mécanisme de ses croyances spontanées et naïves, surprendre le secret de leur formation et dissolution, éprouver la force d'adhésion de son esprit à ses idées, la facilité avec laquelle il se détache de certaines d'entre elles et s'éprend de certaines autres, et se rendre compte par là même de ce qu'il y a, dans ses croyances en apparence établies, de résistant et de fragile, de raideur affectée et de souplesse réelle.

Ce qui caractérise un homme, c'est, d'une part, la nature de ses croyances, de l'autre, la façon dont ses croyances germent et se développent spontanément en lui, s'implantent et s'enfoncent en son esprit. Or le rire est précisément un processus de la croyance, ou phénomène d'adaptation de l'esprit aux images qui l'assaillent. Il marque la transition, ou plutôt le passage brusque, heurté et violent, d'une pensée, d'un sentiment, d'un état d'âme, à un autre, différent ou contraire. Il est la secousse causée à l'esprit par un changement soudain d'idées ou de points de vue; il est l'aspect moteur de ce phénomène psychologique, qu'on pourrait appeler une diversion d'idées, ou déplacement du champ de l'attention.

Qui n'a observé cette toux nerveuse, ce rire forcé, qui manifeste, chez certaines personnes, la surprise et la gêne que leur cause une question indiscrète, ou, en général, un changement d'idées. Phénomène de réaction analogue au geste instinctif pour parer un mauvais coup. Ce tic, cette habitude insolite ou bizarre éclaire la fonction normale du rire, dont elle est un dérivé, un grossissement. Rire, c'est exécuter un mouvement tournant de l'attention, changer brusquement d'attitude mentale, perdre et retrouver l'équilibre de ses croyances instinctives ou irraisonnées. Or on sait quels phénomènes moteurs, déjà compliqués, entraînent l'attention, la perception, l'image; combien plus compliqués doivent être, dès

lors, et sont, en effet, les mouvements qu'engendre l'alternative d'attentions s'exerçant en sens contraire, d'idées et de perceptions discordantes! Le rieur évoque l'image d'un cavalier désarçonné qui se remet en selle. Il ne croit pas ce qu'il voit, ou il voit ce qu'il ne croit pas. Puis il revient de sa surprise; il se familiarise avec l'idée survenante, jugée d'abord absurde. Il semble que le rire dure exactement le temps que l'esprit reste ainsi partagé entre deux attitudes ou sentiments contraires. Il répond donc à une crise de la croyance, à une décroyance suivie de recroyance. Cette crise peut n'avoir pas lieu : il y a des hommes qu'on ne démonte pas, qui se maintiennent toujours en équilibre et retombent en place; le rire alors ne se produit pas. D'autres fois, la crise se dénoue tout de suite : la raison ou le bon sens, ayant vaincu trop vite, le rire est court, vite étouffé, ou n'éclate pas. Le rire est donc un jeu d'images mentales qui se contrarient et se repoussent, ou une série d'oscillations dans la croyance. La théorie du rire rentre dans celle du mécanisme naturel des images lâchées, livrées à elles-mêmes, que la raison ne réprime ni ne dirige.

Cette théorie n'est pas psychologiquement sans portée. Elle éclaire les mystères de notre nature. Le rire, en effet, émerge des profondeurs du subconscient. Il est un phénomène essentiellement involontaire, réflexe, élémentaire et simple. Il est une explosion de ce qu'il y a en nous de naïf et de spontané, je dirai de notre humeur, par opposition à notre caractère, de notre émotivité par opposition à notre tempérament et à nos passions. Il laisse transparaître ce qu'il y a de léger, de superficiel et d'instable dans notre nature, mais ce qui en pourrait bien en être néanmoins un élément foncier. Psychologiquement, l'humeur, dont il procède, n'a peut-être pas, en effet, une importance moindre que le caractère. Elle tient dans la vie une grande place. Qui ne sait qu'on blesse plus les gens en contrecarrant leur humeur qu'en heurtant de front leur caractère, et qu'un rire déplacé est tenu pour plus offensant qu'un dissentiment grave? L'art de vivre en paix avec les hommes n'est pas d'entrer dans leurs idées, dans leurs sentiments, de les comprendre et de s'attacher à eux vraiment, mais de ménager leur caprice et leurs nerfs. La part du conscient, ou de la raison, est bien petite dans les choses humaines et la raison elle-même, ou ce qu'on appelle ainsi, si elle n'est pas faite en partie des inspirations de l'humeur, est du moins à la merci de l'humeur, de ses folles saillies et de ses sautes imprévues. Il suit de là que l'analyse psychologique de l'humeur livre bien des secrets de notre nature, et que celle de l'humeur joyeuse, ou du rire en par-

ticulier, montre ce qui entre d'automatisme psychologique ou de spontanéité aveugle dans tous les faits de la vie mentale, que l'on groupe sous la dénomination large de croyance.

Le rire est un de ces faits limitrophes dont parle Bacon; il est au point de jonction de la raison et de la folie, du conscient et de l'inconscient. C'est par là qu'il est difficile à pénétrer; mais c'est par là aussi qu'il est instructif.

Il eût été facile de montrer, et nous avons d'ailleurs parfois indiqué en passant, que les divers théories du rire, en ce qu'elles ont de positif et de réel, trouvent place dans la théorie que nous proposons. Ainsi nous reconnaissons tout ce qui entre de raison dans le rire, pourvu qu'on accorde que la force impulsive et aveugle des images entre aussi, pour une part, dans ce qui porte le nom de raison. D'une façon générale, nous ne faisons guère que réintroduire, dans les théories du rire, l'élément d'impulsivité psychique, que d'ordinaire elles négligent, mais cela peut-être suffit pour en changer l'esprit et en élargir la portée.

L. Dugas.

LOGIQUE RATIONNELLE
ET PSYCHOLOGISME

La logique et la théorie de la connaissance sont peu en faveur en France. Tandis qu'en Allemagne en particulier, les questions de cet ordre sont débattues avec passion — le mot n'est pas trop fort, — on pourrait compter les ouvrages français sur cette matière, et c'est à peine si le mot psychologisme, classique en Allemagne, serait compris chez nous. Aussi ne saurait-on accorder trop d'attention aux rares études qui paraissent en France sur ce sujet, surtout quand elles émanent d'auteurs particulièrement compétents. C'est pourquoi, sans attendre un ouvrage où je me propose d'étudier dans toute sa généralité la question des fondements de la logique formelle, et dont des circonstances contingentes peuvent retarder la publication, je crois utile, ne fût-ce que pour provoquer des éclaircissements, de prendre position à l'égard d'un récent article de M. Couturat[1].

L'étude de M. Couturat peut se résumer en quelques mots : champion ardent de la logique intellectualiste ou rationaliste, comme il l'appelle, il attaque avec énergie, avec violence même, quatre tendances qu'il relève dans la philosophie contemporaine et où il voit des ennemis de sa doctrine : le psychologisme, le sociologisme, le moralisme et le pragmatisme. Je ne saurais ici, dans une brève étude, discuter tous les points de ce véritable réquisitoire, et d'ailleurs c'est là une tâche bien difficile. Étroitetement borné par le temps — et l'on ne peut même trop admirer qu'il ait su faire tenir tant de choses dans l'heure d'une leçon d'ouverture, — M. Couturat procède par allusions, qui, sans doute transparentes pour lui, ne le sont guère pour le lecteur. Psychologisme, par exemple, c'est fort bien; mais le psychologisme n'est pas un dogme, il doit bien y avoir plus d'une sorte de psycholo-

1. L. Couturat, La Logique et la philosophie contemporaine (leçon d'ouverture au Collège de France, 8 décembre 1905), dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1906, t. XIV, p. 318 et suiv.

gistes, et j'en connais, M. Jerusalem par exemple, qui ne manqueraient pas de protester contre plus d'une des thèses que M. Couturat porte au compte du psychologisme. Autre exemple. Du développement où M. Couturat prend à partie le criticisme ou, comme il préfère l'appeler, le moralisme, j'extrais le passage suivant : Certains « se forgent une idée chimérique de la « Logique pure » en la restreignant arbitrairement aux trois principes classiques d'identité, de contradiction et du milieu exclu; et ils aboutissent à exclure de la Logique le syllogisme même, ce type traditionnel de la déduction logique! La Logique pure qu'ils rêvent se bornerait à répéter indéfiniment : « A est A ». Ayant ainsi réduit la Logique à un squelette ou à un fantôme, on invoque la distinction fallacieuse des jugements analytiques et des jugements synthétiques : on restreint les premiers aux redites stériles, aux insignifiantes tautologies qu'on attribue à la Logique pure; on fait ainsi la partie belle aux jugements synthétiques, et l'on a beau jeu pour chercher leur fondement dans une intuition complaisante qu'on ne définit pas » (p. 329). Je ne crois pas me tromper en voyant dans ces lignes une allusion à M. Poincaré, qui a combattu M. Couturat dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*; mais on ne saurait s'appuyer avec une confiance entière sur une interprétation somme toute contestable, puisque son nom n'est pas prononcé.

Toutefois, dans cette critique où n'émerge aucun nom propre, un passage permet une discussion précise : c'est celui (p. 323-325) qui met en cause la *Logique des sentiments* de M. Ribot. Pour cette raison, nous allons le suivre pas à pas; il nous montrera que c'est à la logique des sentiments, que M. Couturat combat si énergiquement, qu'il fait appel dans toute son étude; pour donner de notre opinion une formule exagérée, tout ce développement est beaucoup plus une amplification oratoire qu'une discussion philosophique.

« Un fait qui montre bien, dit M. Couturat, que le psychologisme méconnaît entièrement la valeur et la vraie nature de la Logique, c'est que le maître de la psychologie française a cru récemment découvrir une nouvelle Logique, la logique des sentiments. » Ceci suppose que le livre de M. Ribot est inspiré par le psychologisme. Or, le seul passage où il parle du psychologisme (p. 29) est un passage d'exposition, où il esquisse l'évolution des doctrines logiques sans prendre parti pour ou contre aucune. Il avait déjà dit : « Beaucoup d'auteurs contemporains... soutiennent... que la logique n'est qu'une partie détachée et spécialisée de la psychologie. Les logiciens purs ont protesté, et cette affirmation a soulevé un débat qui dure encore. Comme il est assez indifférent

à notre sujet, je crois inutile de le résumer et d'y prendre part. » (Préface, v).

« En réalité, poursuit M. Couturat, il ne s'agit, dans cette étude psychologique, d'ailleurs très fine et très juste, que de montrer l'influence perturbatrice des sentiments sur les raisonnements de la vie courante, de sorte qu'elle serait beaucoup mieux intitulée « l'illogisme des sentiments ». C'est une précieuse contribution à ce chapitre de la psychologie qui traite des sophismes de la passion et de l'intérêt; car, pour le dire en passant, les sophismes relèvent de la psychologie dès qu'on les étudie, non dans leur forme et par rapport aux lois logiques qu'ils violent, mais dans leur production et par rapport aux lois psychologiques qui les expliquent comme faits. » Mais d'abord, si cette étude est purement psychologique, et ici l'interprétation de M. Couturat est pleinement exacte [1], n'est-ce pas pour les besoins de sa cause et d'une façon bien artificielle que M. Couturat la prend à partie à propos d'une thèse logique? C'est sur la même confusion entre le domaine de la psychologie et celui de la logique que repose l'assimilation établie ici entre logique affective et sophismes, assimilation dont M. Ribot a contesté la justesse avec d'excellentes raisons : « Probablement quelques-uns diront : Votre logique des sentiments est depuis longtemps connue et étudiée. Elle forme un chapitre de toute logique sous le titre de faux raisonnements, sophismes, paralogismes. Cette conception du sujet, qui ne pourra être discutée utilement que plus tard [2], est inexacte et partielle. Il y a des sophismes qui n'ont rien d'affectif et des raisonnements affectifs qui ne sont pas des sophismes. La logique des sentiments et la sophistique ne sont pas superposables, sauf en quelques points » (p. 30).

Nous aurons à revenir bientôt sur cette opposition entre M. Couturat et M. Ribot. Mais dès maintenant, nous pouvons constater qu'à cette étude de psychologie, à cette description empirique, M. Couturat oppose la question préalable au nom de la logique. Il ne s'agit pas de savoir comment nous devons raisonner, mais comment nous raisonnons en fait, et si tous les raisonnements sont guidés par les mêmes principes, d'ordre purement intellectuel. Sur ce point, la démonstration nous semble faite par tout le livre de M. Ribot : le raisonnement affectif, dont on peut contester en droit la valeur, — et M. Ribot ne s'en fait pas faute, — existe réellement en fait.

1. La préface du livre de M. Ribot débute par ces mots : « Malgré son titre, ce livre est une étude de psychologie ».
2. Cette démonstration est faite p. 183-187.

Là n'est d'ailleurs pas pour M. Couturat le point essentiel. « Où le psychologisme apparaît, c'est lorsqu'on compare et oppose la prétendue logique des sentiments à la logique intellectuelle et rationnelle, et que, par toutes les épithètes qu'on leur décerne, on manifeste une préférence visible pour la première, sous prétexte qu'elle est plus proche de la réalité et de la vie. » Je ne transcris pas la suite du passage, qui ne fait que développer, d'une façon extrêmement brillante, cette idée centrale. Nous sommes bien ici sur le vrai terrain du débat; il ne s'agit plus de psychologie, mais de logique, non de l'existence de deux logiques, mais de leur valeur relative, et il est certain que M. Ribot sera psychologiste (au sens où l'entend M. Couturat, d'une façon d'ailleurs abusive, comme on le verra plus loin) s'il attribue la supériorité à la logique affective sur la logique intellectuelle. Le malheur est qu'il fait exactement le contraire. « Je n'ai à m'occuper, dit-il, que de son mécanisme subjectif (du raisonnement passionnel), non de sa valeur objective » (p. 68). Si, à la fin et comme résumé d'un chapitre (p. 61-63), il compare et oppose l'une à l'autre les deux logiques, nulle part on ne voit dans ce passage aucune épithète de valeur : c'est de la psychologie pure, non de la logique. Bien plus, après avoir montré que, dans certains cas, les deux logiques procèdent de la même façon, partant de la conclusion et non des prémisses, il ajoute : « la différence foncière entre les deux cas n'a pas besoin d'être signalée ». M. Ribot ne se contente donc pas de laisser la question pendante; sans y insister parce que ce n'est pas de son sujet, il se prononce très nettement, et exactement dans le même sens que M. Couturat. « L'idéal auquel tout raisonneur aspire, consciemment ou inconsciemment, est intellectuel » (p. 192) : la logique passionnelle pourrait-on dire, est un hommage rendu par la passion à la logique. — Ailleurs, après avoir distingué dans la croyance deux parts, l'une intellectuelle, l'autre non intellectuelle qui seule use de la logique affective, à la masse de croyances hétérogènes qui constituent le groupe non intellectuel, « il faut, dit-il, ajouter celle des fous » (p. 188). Enfin il appelle la logique des sentiments « cette forme de raisonnement inférieure, aléatoire, le plus souvent trompeuse » (p. 29). Si M. Couturat voit dans toutes ces expressions un panégyrique de la logique affective, on doit souhaiter qu'il rédige lui-même l'anathème dont il veut l'accabler.

« Il n'y a, poursuit M. Couturat, entre les deux logiques qu'une seule différence qui ne paraisse pas à l'avantage de la logique des sentiments. On reconnaît qu'elle est subjective, tandis que son austère et maussade rivale est objective. Qu'est-ce à dire? sim-

plement ceci, au fond : que les raisonnements « de la raison » sont vrais et justes, conformes à la réalité objective, tandis que les raisonnements du sentiment sont fallacieux, illusoires, le plus souvent faux, qu'ils nous induisent en erreur, que leurs conclusions sont démenties par les faits, et que par suite ils peuvent avoir de fâcheuses conséquences pratiques. » — « Que le raisonnement passionnel soit contraire à la raison, qu'il fausse le jugement et la volonté, qu'il soit nuisible dans la pratique, ce sont là des vérités banales, incontestables. » De qui est cette dernière phrase? De M. Couturat, sans aucun doute. Vous avez perdu : elle est de M. Ribot (p. 68). Et il dit encore ailleurs : « Même en admettant avec certains idéalistes que les principes et les catégories qui règlent nos raisonnements ne sont que des stratagèmes pour imposer une discipline à la masse confuse, incohérente des faits et les rendre intelligibles, il reste pourtant incontestable que certains raisonnements sont si exacts, si rigoureusement vérifiés (l'astronome qui prédit le moment d'une éclipse) qu'on ne peut leur refuser un caratère *objectif*. Le raisonnement émotionnel au contraire est... emprisonné dans la *subjectivité* » (p. 97; c'est M. Ribot qui souligne).

« Il faut avouer, continue M. Couturat, que ce seul désavantage (la subjectivité) compense, et au delà, toutes les qualités qu'on attribue à la logique des sentiments, ou plutôt qu'il les détruit, car comment peut-on alors soutenir que cette Logique est plus près de la réalité et de la vie, et qu'elle est plus utile à la pratique? » Mais, demanderons-nous, qui désigne cet *on* qui revient deux fois dans cette phrase? Ou tout le développement que nous suivons mot à mot ne veut rien dire, ou il s'agit de M. Ribot; or, dans tout son livre on ne trouvera pas sur la logique affective d'autres appréciations que celles que nous avons citées, et le lecteur a pu juger si elles contiennent rien de ce que dit M. Couturat.

« Mais surtout, dit-il en terminant, que penser d'une logique qui est maîtresse d'erreur, et non de vérité? Qu'elle usurpe purement et simplement le nom de logique. Il n'y a pas plus deux logiques qu'il n'y a deux morales; il n'y a qu'une logique, qu'une science de la vérité, et c'est la logique rationnelle, que le psychologisme accable à tort de ses dédains. » Que le psychologisme, et non plus M. Ribot, accable la logique de ses dédains, c'est selon nous une nouvelle confusion, sur laquelle nous reviendrons. Mais nous devons reconnaître qu'ici, il y a opposition entre M. Couturat, pour qui il n'y a qu'une logique, et M. Ribot, qui en compte deux et les oppose l'une à l'autre. Le passage cité plus haut sur l'identification abusive de la logique des sentiments avec la sophis-

tique se termine en effet par cette phrase : « La différence de point de vue et de procédés entre le raisonnement rationnel et le raisonnement affectif exclut toute identification des deux cas; sans quoi, il n'y aurait pas deux logiques, mais une seule » (p. 30). Ici, le désaccord est réel entre M. Ribot et M. Couturat, et il faut choisir entre les deux thèses. M. Ribot ne le cache pas, il met lui-même en lumière l'opposition; mais aussi il donne des raisons selon nous décisives en faveur de son attitude. « Affirmer une logique extra-rationnelle, n'est-ce pas un paradoxe qui doit révolter les logiciens? La nature affective de l'homme n'est-elle pas la cause la plus fréquente de l'illogisme? Évidemment, ces deux formes que nous opposerons sans cesse l'une à l'autre, — logique affective, logique rationnelle, — doivent être très différentes. Pour les réunir légitimement sous une dénomination commune, il faut donc qu'elles aient un fond commun; c'est le *raisonnement*, c'est-à-dire la matière propre de toute logique. Son mécanisme varie beaucoup de l'une à l'autre; mais dans les deux cas, il conserve sa marque propre, la seule qui importe au psychologue, c'est d'être une opération médiate qui a pour terme une conclusion » (p. 22-23). Et plus loin, après avoir montré en quoi la logique des sentiments est différente de l'autre, et même — loin de le contester, il le proclame — inférieure au point de vue de la vérité, il explique pourquoi elle se maintient à côté de la logique rationnelle parce qu'elle a son office propre : « Pourquoi cette forme de raisonnement inférieure, aléatoire, le plus souvent trompeuse, persiste-t-elle sans se laisser supplanter? Parce que la logique rationnelle ne peut s'étendre au domaine tout entier de la connaissance et de l'action. Or, l'homme a un besoin vital, irrésistible, de connaître certaines choses que la raison ne peut atteindre, d'agir sur certaines personnes ou choses, et la logique objective ne lui en fournit pas les moyens. En un mot la logique des sentiments sert à l'homme dans tous les cas où il a un intérêt théorique ou pratique (au fond toujours pratique) à poser ou à justifier une conclusion et où il ne peut pas ou ne veut pas employer les procédés rationnels » (p. 30-31). Et il reprend la même idée à la fin du livre. On peut « se demander si avec le progrès supposé de la culture et de la discipline scientifiques, la logique affective doit s'atrophier ou disparaître. Quoi qu'en disent beaucoup d'intellectualistes, je ne vois aucune raison pour l'affirmative. Jugée par les logiciens purs, la logique des sentiments est condamnée sans hésitation et sans appel. Jugée par les psychologues, elle a droit à l'existence pour des raisons individuelles et générales. »

» Il y a des esprits qui réclament la vérité avant tout, mais qui la veulent bien établie, démontrée, qui ont l'obsession de l'exactitude et des procédés rigoureux. Il y en a d'autres, fuyants, imprécis, qui se complaisent dans le vague par excès de sentiment ou d'imagination, par paresse intellectuelle, par impuissance de réflexion, par défaut de patience dans la recherche. Pour eux la logique affective est suffisante et préférable; ils l'inventeraient si elle n'existait depuis des siècles.

» Une raison plus profonde qui assure sa perpétuité, c'est qu'elle est l'œuvre spontanée de notre nature non intellectuelle. L'homme *sent* surgir en lui des besoins, des désirs, des problèmes auxquels la raison pure n'apporte ni satisfaction, ni réponse, ni remède : le sentiment et l'imagination prennent sa place. L'attitude sceptique qui limite la connaissance et se résigne à beaucoup ignorer; l'attitude stoïque qui dédaigne les espérances illusoires et les consolations vaines ne sont pas au goût de tout le monde. La plupart aiment mieux des réponses apparentes que rien » (p. 194-195).

En résumé, M. Ribot rapproche la logique au sens courant et la rhétorique comme espèces d'un même genre qui est pour lui le logique au sens large. On peut appliquer à celle-ci la définition traditionnelle de la rhétorique : l'art de persuader (les autres ou soi-même), étendre avec lui le nom de raisonnement à tout processus mental qui a pour terme la conviction. Ce procédé peut faire appel au cœur ou à la raison; dans le premier cas il relèvera de la logique affective, dans le second de la logique rationnelle. Dans le premier cas, la croyance sera illégitime, dans le second légitime et méritera le nom de vérité; M. Ribot, loin de le nier, le proclame. Mais dénier à la logique affective le nom de logique, à moins qu'il ne s'agisse d'une pure question de mots, c'est commettre une pétition de principe, confondre le point de vue psychologique et le point de vue logique, la croyance et la vérité. M. Ribot a bien mis en lumière cette distinction nécessaire : « Qu'on accepte ou non cette thèse radicale (le psychologisme), il est impossible de contester que les opérations qui sont la matière de la logique peuvent être traitées de deux manières différentes : comme faits naturels, quelle que soit leur valeur probante — c'est de la psychologie; comme justiciables d'une science qui détermine les conditions de la preuve — c'est de la logique. Les deux ont leur tâche spéciale : l'une constate des phénomènes, l'autre formule des règles; l'une recherche comment nous pensons ordinairement, l'autre comment nous pensons correctement... Par suite, la psychologie doit traiter les opérations dites logiques comme d'autres faits, sans souci de

leurs formes ou de leur validité; pour elle un mauvais raisonnement vaut autant qu'un bon. Renvoyant à la logique les questions de droit, à la théorie de la connaissance ou à la métaphysique les questions dernières, son champ d'action est déterminé sans équivoque » (p. VI-VII).

M. Ribot termine justement son livre par cette phrase : « Le rôle de la psychologie est d'étudier cette manifestation de la nature humaine (la logique affective) comme fait, sans la condamner ni l'absoudre » (p. 195); et il avait déjà dit auparavant : « Cette position impartiale (entre les deux logiques) est celle que, pour les comprendre, le psychologue doit adopter » (p. 187). M. Couturat n'a pas su adopter cette attitude impartiale, indispensable au psychologue; toute sa discussion repose sur une confusion entre le point de vue de la psychologie et celui de la logique, et l'on a d'autant plus sujet de s'en étonner qu'il a lui-même établi dans le même sens et presque dans les mêmes termes que M. Ribot « la différence de nature qui existe entre les lois psychologiques et les lois logiques. Les premières sont des lois naturelles, des consécutions uniformes de phénomènes; les secondes sont des lois idéales, des règles ou normes que la pensée doit observer pour être conséquente ou vraie, mais qu'elle peut violer et qu'elle ne viole, en fait, que trop fréquemment. La logique ne dit pas : « C'est ainsi que l'on pense toujours, ou même le plus souvent »; elle dit : « C'est ainsi que l'on *doit* penser, si l'on veut penser normalement et correctement ». Il y a dans les lois de la logique un élément idéal et normatif, une notion de valeur, qui est totalement absente des lois psychologiques; cette notion de valeur est celle du vrai et du faux. La psychologie ne s'occupe pas de distinguer le vrai du faux, elle ignore même cette distinction : ses lois s'appliquent aussi bien aux raisonnements les plus justes qu'aux sophismes les plus grossiers; elles expliquent également les découvertes de l'homme de génie, les imaginations du déséquilibré et les divagations du fou. Et même elle aperçoit entre les processus psychiques du fou et de l'homme de génie une analogie étroite qui lui fait conclure, un peu témérairement, à une affinité entre ces deux formes extrêmes de l'esprit. Rien d'étonnant à cela du moment que la psychologie fait abstraction (comme elle le doit) de la *valeur de vérité* des idées, pour les considérer uniquement comme des faits de conscience » (p. 320). Après cette distinction judicieuse, M. Couturat, qui l'a établie pour reprocher à ses adversaires d'absorber la logique dans la psychologie, s'empresse d'absorber dans la logique toute la partie de la psychologie qui concerne les opérations logiques.

Mais là n'est pas la seule confusion commise par M. Couturat; non seulement, entraîné par des analogies verbales, il a confondu logique et opérations logiques, psychologie et psychologisme, mais encore le psychologisme n'a, croyons-nous, rien à voir avec la logique, pas plus qu'avec la psychologie : il est du domaine exclusif de la théorie de la connaissance.

La question précise qui se pose au logicien est celle-ci : sur quels principes repose en fait la démonstration réellement démonstrative; de quelle façon doit-on raisonner pour raisonner correctement; quels sont en d'autres termes les procédés et les formules de la déduction? C'est bien une question de logique que débat M. Couturat quand il se demande si les trois principes traditionnels d'identité, de contradiction et du tiers exclu sont réductibles ou irréductibles, ou encore si le principe d'identité suffit comme fondement du syllogisme. Mais quel que soit le nombre des principes que l'on admet, il restera toujours cette question, qui n'est plus du domaine de la logique : pourquoi, pour être correct, un raisonnement doit-il être conforme à ces principes ? M. Couturat apporte sa solution de ce problème, mais ce n'est plus en tant que logicien, et le psychologisme peut faire à cette question une réponse différente sans toucher davantage à la logique. Ce n'est pas contester les lois logiques que de se demander d'où elles viennent; le magistrat ne recherche pas en quelle année et sous quel gouvernement a été promulguée la loi qu'il a à appliquer. Le psychologisme, dit M. Couturat, supprime la notion de valeur de vérité; nullement. Quelles que soient les théories sur l'origine du principe d'identité, aucune ne conteste sa valeur de fait, ou en d'autres termes son caractère normatif pour notre pensée. Les lois de notre pensée sont ce qu'elles sont, et la logique n'a qu'à les formuler. Si normative qu'elle soit, la logique est encore une science de fait : la façon dont on doit penser est encore une façon dont on pense, ni plus ni moins que le raisonnement affectif; c'est, si l'on veut, la psychologie de l'esprit logique par opposition à l'impulsif, au croyant (M. Couturat ne combat-il pas le moralisme?), au fou. Le psychologisme répond à cette question toute différente : d'où vient que c'est en obéissant à ces lois que l'homme pense correctement, ne s'écarte pas de la vérité? Que la solution psychologiste soit discutable, on peut l'admettre, mais elle répond à un problème qui existe, et qui existe en dehors de la logique.

Selon M. Couturat, si la pensée correcte est ce qu'elle est, c'est parce qu'objectivement, en dehors de nous, la vérité est ainsi faite, et que l'esprit logique, s'il veut l'appréhender, est obligé de suivre

dans ses opérations une marche parallèle à la procession de la vérité en soi, d'établir entre les propositions qu'il formule les mêmes relations qui existent entre les vérités en soi. Aussi, le véritable nom de cette attitude n'est-il pas, à notre avis, l'intellectualisme; c'est, comme l'appelle justement Husserl, la doctrine de la vérité en soi, en d'autres termes le réalisme absolu. D'autres solutions sont possibles, et il faut reconnaître qu'on ne s'est guère attaché à présenter sous une forme schématique et rigoureuse les différentes solutions proposées de ce problème spécial et extra-logique. Voici, selon nous, comment on pourrait les classer. Pour l'idéalisme absolu, la vérité est une création de l'esprit humain et n'existe que par lui. Mais entre ces deux doctrines antithétiques sur la vérité, réalisme absolu et idéalisme absolu, il est des doctrines intermédiaires. On peut considérer cette création de l'esprit, qui pour l'idéalisme est la vérité absolue, comme une vérité relative. On peut soutenir que la vérité en soi, qui est l'hypothèse fondamentale du réalisme absolu, existe bien, mais est inconnaissable, non seulement à l'homme, mais à aucun être pensant et percevant, pour cette raison bien simple que la connaissance étant, selon la formule d'Aristote, l'acte commun du connaissant et du connu, comme l'être connaissant ne peut faire abstraction de lui-même, il lui est impossible de savoir ce qu'est en soi le connu. Il faudra donc admettre qu'il y a peut-être et même sans doute plusieurs vérités, autant que d'êtres connaissants, et qu'il y a en tout cas une vérité humaine; et c'est à déterminer les conditions de cette vérité humaine par opposition à la vérité absolue inconnaissable que s'attacheront ces doctrines. De cette vérité relative à son tour, conditionnée par la nature humaine, on pourra se faire plusieurs conceptions, parallèles à celles qu'on se fera de la nature humaine. On pourra considérer cette nature comme une essence immuable et chercher dans des formes abstraites de la nature humaine, déterminées *a priori* ou par une observation superficielle, les cadres inévitables de la pensée : on aboutira ainsi à l'idéalisme transcendantal de Kant. On pourra également, sous l'influence des progrès de sciences empiriques comme la psychologie ou la sociologie, voir dans la nature humaine, au lieu d'une essence immuable, une abstraction grossière, constater l'évolution de cette nature sous l'influence de facteurs humains ou extra-humains, individuels ou collectifs, substituer à l'idée d'une vérité humaine éternelle celle d'une vérité humaine changeante, et chercher à déterminer la forme originelle de cette vérité et les étapes qu'elle a parcourues pour arriver à sa forme actuelle, qui n'est peut-être pas la dernière.

C'est l'attitude qu'adoptent les doctrines étroitement connexes ou même indiscernables que l'on appelle *psychologisme* ou *humanisme* en tant qu'on cherche dans l'évolution de l'esprit humain l'explication de l'évolution du concept de vérité, *sociologisme* en tant qu'on essaie de ramener à des influences sociales cette évolution des esprits individuels, *pragmatisme* en tant qu'on cherche dans les nécessités de l'action le principe et le ressort de cette évolution, soit individuelle, soit sociale, de son origine et de ses formes successives.

Toutes ces doctrines donneront de la vérité des définitions différentes, et lui attribueront une valeur différente, absolue ou plus ou moins relative; mais aucune n'aura le droit d'excommunier les autres *a priori* et en particulier de reprocher à ses adversaires de rabaisser la vérité. Il n'y a en philosophie ni sacrilèges ni crimes de lèse-majesté; il ne s'agit pas de savoir ce que nous pouvons désirer que soit la vérité, mais ce qu'elle est en réalité pour nous. Mais surtout, quelle que soit la valeur que possède réellement cette vérité, il reste toujours qu'elle est ce qu'elle est, soumise aux lois qu'énonce la logique et dont aucune considération sur son origine ne peut changer l'énoncé. Le psychologisme propose une explication des règles de la logique, une description de leur évolution, une appréciation de leur valeur; il n'en conteste ni l'existence ni les formules. Les différentes théories de la connaissance, le psychologisme comme les autres, n'ont rien à voir avec la logique, pas plus que les divers systèmes de morale avec les institutions sociales : ce sont des domaines voisins, mais différents et nettement délimités. Dans sa critique du psychologisme, M. Couturat se bat contre des moulins à vent, ou, pour employer une expression plus rigoureusement logique, il commet une perpétuelle *ignoratio elenchi*.

G.-H. Luquet.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

UNE ILLUSION VISUELLE

Dans un article déjà ancien de la *Revue philosophique* (novembre 1885), j'ai signalé une illusion à laquelle donne lieu la perception des objets reflétés dans une glace d'appartement. Je veux aujourd'hui décrire et commenter une autre illusion engendrée par la même condition.

Dans la pièce de mon appartement où je me tiens d'ordinaire il y a deux parois à angle droit, dont l'une est depuis longtemps occupée par des rayons de livres, dont l'autre était recouverte seulement de papier peint quand, il y a six ou huit semaines, j'y ai fait poser une glace de forme et de dimensions telles que, séparée des livres par un vide angulaire insignifiant, elle fait, peut-on dire, un angle droit avec les livres et les rayons. Je me tiens très fréquemment appuyé à un pupitre et debout à égale distance de la glace et de la bibliothèque, sur la diagonale ou sur le plan bissecteur de l'angle dièdre droit formé par les deux parois et les deux objets. Alors, mon regard se porte tout naturellement sur l'image reflétée dans la glace, et il se trouve que, pour cette position de mon corps et de mes yeux, la glace reflète une notable portion de la bibliothèque et ne reflète rien d'autre. En vertu des lois de l'optique, lois auxquelles ma raison est adaptée de longue date et qu'elle s'est, pour ainsi dire, assimilées, l'image reflétée devrait me paraître située sur le prolongement du plan où est la bibliothèque réelle, et, par conséquent, faire un angle droit, comme celle-ci, avec le cadre de la glace et la paroi sur laquelle la glace est fixée.

Mais il me faut un effort mental pour la voir ainsi. Si je pense à autre chose, si je vois ou même regarde sans effort spécial et distinct, sans appliquer fermement mon esprit à bien interpréter le visum, la pseudo-bibliothèque s'avance dans la direction

du cadre qui la limite, et je la vois formant un angle aigu avec le cadre, angle qui est la plupart du temps sensiblement égal à la moitié de l'angle droit, parfois plus grand, parfois moindre, en moyenne égal, donc de 45°.

Avec le temps, l'illusion est devenue plus rare et moins forte. Mais elle s'est maintenue très fréquente et telle que je viens de la définir pendant près d'un mois. Maintenant, il m'arrive plus souvent et plus aisément de voir la pseudo-bibliothèque à sa place normale, et, quand elle s'avance vers son cadre, l'angle qu'elle fait avec lui est fort souvent de 80° environ.

Cette illusion est incontestablement d'origine mentale. Je l'établirai tout à l'heure. Mais auparavant, je dois n'omettre aucun fait.

Je vois aisément la pseudo-bibliothèque sur le plan où est fixée la glace, autrement dit j'ai sans difficulté l'illusion d'un tableau encadré représentant un casier et des livres. Pour avoir cette illusion, fermer un œil ne me suffit pas, du moins fermer un œil quelconque. L'œil droit me donne volontiers cette illusion; l'œil gauche me la refuse. C'est que mes deux yeux sont myopes, mais le droit beaucoup plus que le gauche. Fermer l'œil droit ne change à peu près rien à ma vision; sans doute, le champ visuel devient moindre d'un côté; mais qu'importe, ce que je regarde étant au centre? Sans doute aussi le relief binoculaire disparaît; mais le relief est un phénomène faible et peu significatif. Mon œil gauche, étant le meilleur, prend une part beaucoup plus grande que son associé à ma vision totale, que mes yeux soient nus ou que les verres bien combinés d'un binocle s'interposent entre eux et les objets. Il en résulte que regarder avec les deux yeux ou regarder de l'œil gauche seul, c'est pour moi pratiquement la même chose; mes habitudes d'interprétation ou de perception s'appliquent à ma vision gauche comme à ma vision double. Mais si je ferme l'œil gauche, je vois flou, et je suis dérouté, mes habitudes ne s'appliquant pas vite et sûrement au visum donné, à la sensation pure. C'est pourquoi, pour peu que je le veuille, je vois plan par l'œil droit, œil qui manque d'éducation et qui n'est pas loin de l'état de nature, tandis que mon œil gauche, œil trop instruit, résiste à ma demande d'un visum plan; en un autre langage, si je fais l'hypothèse du visum plan en voyant de l'œil gauche, mon hypothèse n'est pas confirmée; si je fais la même hypothèse en voyant de l'œil droit, rien ne la contrarie, elle interprète fort bien la sensation donnée. J'ai donc vu de l'œil droit un plan dont faisait partie un tableau représentant des livres, quand je l'ai voulu, c'est-à-dire quand j'en ai fait l'hypothèse en fixant mon esprit à la fois sur

l'hypothèse et sur la sensation. Une condition importante de l'expérience ne doit pas être omise ici : je ne bougeais pas; car le moindre mouvement de mon corps aurait contredit l'hypothèse.

Ainsi, la pseudo-bibliothèque peut être vue dans trois positions : 1° sur le plan de la bibliothèque tangible ; 2° sur le plan perpendiculaire au précédent qui fait avec lui un angle droit ; 3° entre ces deux plans, généralement à mi-chemin. La glace est destinée à nous donner la première illusion ; si le but est atteint, peut-on parler d'illusion? Non ; voir ainsi, c'est voir comme il faut voir ; c'est accepter avec complaisance la représentation artificielle d'une doublure de la réalité tangible ; aussi un enfant dirait-il : c'est *voir vrai*, et un homme instruit, plus exactement : c'est *voir réel*. Mais dans les deux autres cas, qu'on peut nommer *voir plan* et *voir oblique*, le but est manqué, il y a donc erreur et illusion ; de ces deux illusions, l'une, *voir plan*, a des conditions absolument autres que la deuxième ; si j'en ai parlé, c'est pour la bien distinguer de celle-ci et la mettre hors de cause.

Abordons maintenant l'illusion que je viens de nommer *voir oblique*, et cherchons les conditions qui rendent compte de ce phénomène.

J'ai cherché en toute conscience quelle pouvait être sur lui l'influence du mouvement des yeux. J'ai d'abord constaté que la vision monoculaire, surtout celle de l'œil le meilleur, valait ici la vision binoculaire. Ensuite, je me suis posé cette question : est-ce un mouvement de l'œil qui corrige l'illusion en reculant jusqu'à 90° l'angle dièdre, primitivement de 45° environ, qui sépare de la bibliothèque intangible le cadre et la paroi ? Il m'a paru que parfois peut-être un regard glissant le long des livres aidait à opérer cette rectification. Mais j'ai cru saisir d'autres fois que l'image ou l'idée de ce mouvement suffisait. Il s'agit alors de la copie affaiblie d'une sensation très faible, donc d'un état de conscience si minime qu'il est impossible de le constater sûrement. Au contraire, pour peu qu'on ait l'habitude d'évoquer ou d'invoquer des états de conscience de cette sorte pour résoudre les problèmes psychologiques, rien n'est plus facile que de le supposer gratuitement ; or le supposer, c'est l'imaginer. Je crois donc sage de conclure que la rectification suppose un effort mental, lequel est accompagné parfois d'un mouvement de l'œil, mouvement réflexe dont le rôle ressemble fort à celui de la mouche autour du coche embourbé.

S'il faut un effort mental pour détruire l'illusion, une routine mentale l'a probablement engendrée. C'est donc aux idées acquises

et latentes qui dirigent à notre insu la perception qu'il faut demander la solution du problème.

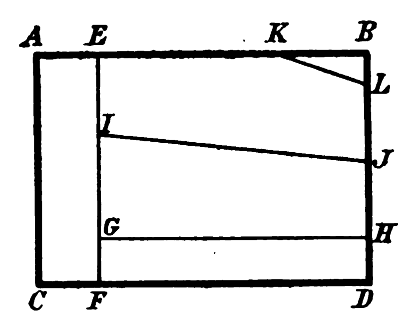
L'homme qui, en présence d'un visum, pense ou sait qu'il a devant lui un miroir fixe, en langage ordinaire une glace, pense ou sait ainsi que ce qu'il voit n'est ni un visum tangible, c'est-à-dire ce qu'on appelle en langage vulgaire un objet réel, ni un tableau, mais quelque chose d'intermédiaire. Comme la réalité représentée sur un tableau, ce visum est intangible, et, comme un tableau, il est encadré; mais, comme les tangibles, il a un relief, signe médiocre, signe accessoire de la profondeur, et surtout il remue, il oscille, il danse, corrélativement aux mouvements de la tête et du corps, ce qui est, à mon avis, le signe décisif et incontestable, bien que trop méconnu, de la profondeur. Si la bibliothèque vue dans le cadre était tangible, si le cadre limitait un vide à la façon d'une fenêtre ouverte, à travers ce vide je verrais cette bibliothèque sur le même plan que la bibliothèque tangible dont elle est une réplique et qu'elle paraîtrait prolonger dans une pièce voisine. Si la bibliothèque était peinte, je la verrais sur un plan formant un angle droit avec la bibliothèque tangible. Croire que je vois une glace, c'est croire à un visum de nature intermédiaire entre le tangible et le tableau, et la perception traduit mon idée à sa manière sous la forme imagée d'une illusion : je vois un angle d'environ 45°, c'est-à-dire intermédiaire entre l'angle nul exigé par une des interprétations dont je m'abstiens et l'angle de 90° qu'exigerait l'autre interprétation dont je m'abstiens également. Le gros bon sens subconscient qui est en nous raisonne ainsi : ni peinture plane, ni trou béant, entre les deux, donc un plan bissecteur où sont juxtaposés des dos de livres sur des planches; les prémisses sont justes; la conclusion est logique et fausse.

Dans mes observations de 1885, j'avais signalé ce fait que voir un plafond dans une glace en sachant qu'on le voit ainsi, c'est voir un trapèze rectangle, figure contradictoire; l'esprit subconscient a raisonné à peu près de la même manière que dans le cas présent : un rectangle est donné à la vue, mais il représente un trapèze; il vaut, il est un trapèze, tout en étant aussi et tout d'abord un rectangle; donc il est l'un et l'autre; conclusion à la fois logique et absurde.

De cet ensemble de faits se dégage une conclusion générale : la perception visuelle dans un miroir fixe, si elle est accompagnée de l'idée de la condition spéciale imposée alors à la vision, c'est-à-dire de l'idée du miroir, s'accompagne de paradoxes géométriques qui font partie de cette perception et qui sont comme des éléments

constitutifs de notre idée empirique du miroir et de ses effets.

Un dernier mot. Il est très naturel de penser que les lignes principales du visum, telles qu'elles sont données, sont, au moins pour une part, responsables de l'illusion. Je n'ai aucune raison de le croire. Mais, comme je puis me tromper, comme aussi un lecteur curieux de ces questions pourra penser à tort que je me



trompe, le mieux est de donner ici un schéma des éléments géométriques du visum tels qu'ils se présentent à moi le plus souvent, c'est-à-dire pour la position la plus fréquente de mon corps :

(ABCD, cadre; ACEF, côté d'un montant de la bibliothèque; EF, bordure de ce montant; GH, IJ, KL, bordures de trois planches horizontales, dont deux, GH, IJ, portent des livres, tandis que la troisième, KL, sert de toit à l'édifice; au-dessus de KL, le petit triangle KBL reflète une partie du plafond de la chambre.)

VICTOR EGGER.

REVUE GÉNÉRALE

LES OBSCURITÉS DE LA NOTION SOCIOLOGIQUE DE L'HISTOIRE
SOCIOLOGIE ET AXIOLOGIE

Achille Loria, *La morphologie sociale*, 1 volume in-8°, 180 p., Bruxelles, Paris, Giard et Brière, 1905. — Alessandro Groppali, *Elementi di Sociologia*, 1 vol. in-12, 383 p., Gênes, 1905. — Leopold von Wiese, *Zur Grundlegung der Gesellschaftslehre*, 1 vol. in-8°, 139 p., Fischer, Iena, 1906. — Salvadori, *Das Naturrecht und der Entwicklungsgedanke*, 1 vol. in-8°, 108 p., Weicher, Leipzig, 1905. — Eduard Spranger, *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Eine erkenntnisstheoretisch-psychologische Untersuchung*, 1 vol. in-8°, 146 p., Reuther et Reichard, Berlin, 1905. — Philippe H. Fogel, *Metaphysical Elements in Sociology* (in *Princeton Contributions to philosophy*), brochure grand in-8°, 176 p., Chicago, 1905. — Rudolf Goldscheid, *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft. Willenstheoretische Betrachtung des biologischen, ökonomischen und sozialen Evolutionismus*, 1 vol. grand in-8°, 193 p., Braumuller, Wien und Leipzig, 1905.

I

La sociologie reçoit de l'histoire ses matériaux, car si l'on a pu définir la sociologie une ethnologie analysée, l'histoire est une ethnologie documentée. Or, dès que l'on cherche à bien concevoir les rapports de la sociologie et de l'histoire, on ne peut éluder la question des jugements de valeur et de leur place dans la science. Laissons de côté l'historien empirique et la tendance invincible qui le porte à attribuer des valeurs différentes aux événements et aux personnages. L'historien sociologue lui-même ne parle pas du progrès, de la culture, de la civilisation, sans appliquer au jugement des faits une table des valeurs et sans dépasser, consciemment ou non, la sphère des jugements d'existence. L'ethnologiste et le sociologue doivent-ils juger cette disposition antiscientifique et s'appliquer à la rectifier? Une sociologie sans conclusions « axiologiques » est-elle concevable? Est-elle applicable à la pratique? N'est-on pas ici en présence d'une sorte d'antinomie? Si l'on reconnaît la légitimité de l'axiologie, ne risque-t-on pas de sacrifier l'explication causale de l'histoire à une interprétation toute subjective? Mais éliminer l'axiologie, n'est-ce pas rompre tout lien entre l'histoire et la psychologie, effacer toute frontière entre les sciences sociales et les sciences naturelles? En Allemagne, il y a plus de vingt ans, Dilthey opposait à Comte, à Mill, à Spencer et à leur postérité intellectuelle son *Introduction aux sciences de l'Esprit* qui faisait du jugement de valeur le terme même

des recherches de l'historien et du psychologue, et l'objet de leur ambition la plus haute[1]. La philosophie subjective de l'histoire a été ainsi tirée de son sommeil dans le pays même qui l'avait créée. Redeviendra-t-elle une concurrente de la sociologie explicative? On peut tout au moins prévoir que nous assisterons au choc de deux courants d'idées, l'objectivisme scientifique (ou pseudo-scientifique) et l'axiologie idéaliste. Nous verrons la sociologie, telle qu'on la conçoit en France, attaquée au nom d'une histoire, très positive elle-même, mais moins soucieuse d'explication que d'interprétation vécue. Il faut donc faire dès maintenant la revue des principaux arguments qui seront opposés de part et d'autre. L'étude des publications étrangères qui vont être rapidement analysées pourra nous y aider.

II

Sous le titre de *Morphologie sociale*, M. Achille Loria expose une conception de la causalité historique que plusieurs fois déjà nous avons présentée aux lecteurs de cette *Revue*. Nous pourrions même nous borner à rappeler les précédentes analyses des œuvres de l'auteur, celle de la *Sociologia*, notamment[2], si M. Loria n'avait plus fortement défini qu'ailleurs la dépendance de l'histoire économique envers la théorie des mouvements de la population et de la concurrence vitale. La morphologie sociale est pour lui « la science qui a pour objet l'analyse comparée des formes successives de l'organisme économique » (3e leçon, p. 43). Les formes de la technique sont ensuite distinguées des formes de l'économie. Les premières peuvent se réduire à trois chez l'une desquelles le travail est isolé, tandis qu'il est associé dans l'autre et aidé par la machine dans la troisième. Les formes économiques diffèrent des formes de la technique non d'après la socialisation du travail, mais d'après l'intimité de l'union entre la propriété du capital et le travail. Nous retrouvons dès lors la distinction bien connue de l'économie *indifférenciée* fondée sur le libre usage de la terre et de l'économie différenciée ou capitaliste. Les deux types sociaux fondamentaux peuvent varier et être subdivisés. L'économie indifférenciée peut être *collective*, *corporative* ou *coopérative*, et l'économie différenciée se diversifier à son tour selon que le travailleur est *esclave*, *serf* ou *salarié*. « Si nous comparons entre elles les trois premières formes et si nous en faisons autant pour les trois autres, nous trouvons que chacune d'elles se distingue de la précédente en ce que le producteur y est assujetti à une coercition moins sévère, et c'est là un critère qui nous permet très facilement de distin-

1. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Leipzig, 1883.
2. *La Sociologia, il suo compito, le sue scuole, i suoi recenti progressi*, Drucker Verone-Padoue, 1901. — Cet ouvrage a été analysé par nous dans la *Revue philosophique* (*Sociologie et Science politique*, 1re partie, 27e année, n° 3).

guer ces sous-formes l'une de l'autre et de les encadrer dans une classification rigoureusement scientifique » (p. 55).

Dans la pensée de Loria, cette classification des données historiques est déjà explicative. Elle rend compte, en effet, des transformations de ces institutions « connectives », morale, religion, droit, gouvernement, qui en apparence distinguent un état de civilisation d'un autre. Aux deux grandes formes économiques correspondent deux états de l'égoïsme. Quand l'économie est indifférenciée ou égalitaire, l'égoïsme individuel peut s'accorder avec l'égoïsme collectif de l'association, car les sanctions des infractions aux conditions de l'exploitation commune sont au fond les mêmes pour l'individu et pour le groupe. Quand l'économie différenciée se substitue à la précédente, quand une classe maîtresse du sol et du capital en fait travailler une autre à son profit, l'harmonie des intérêts devient impossible. A la rigueur l'intérêt collectif de la classe dominante peut rester harmonique à l'intérêt de ses membres, mais l'égoïsme des esclaves et des prolétaires entre en conflit avec l'intérêt social. Ils ne peuvent s'y abandonner sans mettre en péril les conditions de la production et de la répartition. L'égoïsme des membres de la classe inférieure doit être transformé, perverti et mis ainsi en harmonie avec celui de la classe opposée. De là un système de sanctions morales, juridiques et politiques qui se développe à mesure que l'équilibre économique devient plus instable. La sanction politique est d'ailleurs, aux yeux de l'auteur, celle qui tend à remplacer toutes les autres à mesure que la stabilité sociale est plus précaire et que les masses populaires sont moins suggestibles à la religion ou plus réfractaires à l'opinion façonnée par la classe dirigeante. Le gouvernement résume et absorbe en lui toutes les institutions connectives à mesure que la solidarité est plus faible, et rien ne met mieux en évidence l'état toujours plus précaire de l'organisation économique que le poids, sans cesse alourdi, de la contrainte politique.

Mais quelle cause peut-on attribuer à la différenciation primitive de la forme économique? Comment une société stable, où les intérêts étaient si harmoniques, a-t-elle cessé de persévérer dans l'être? D'où ont pu surgir les égoïsmes mécontents qui ont peu à peu fait naître l'économie opposée? L'auteur demande l'explication à une relation économique plus simple et plus primitive d'où il déduit non seulement la possibilité, mais la nécessité du changement. Les formes économiques dépendent en dernière analyse du rapport entre la population et la terre qui peut la nourrir.

L'histoire n'est-elle donc qu'un aspect, une projection de la démographie? Les formes sociales se remplacent-elles comme les faunes et les flores dans la théorie darwiniste? Telle est en effet la solution que nous propose Loria. La science de la population lui paraît seule capable d'exhiber le lien causal entre les phénomènes sociaux, soit concomitants, soit successifs. La certitude de la conclusion peut être demandée à l'induction autant qu'à la déduction. Il suffit que les

sociologues appliquent aux faits sociaux non pas la méthode des variations concomitantes, dont les historiens et les linguistes se sont trop longtemps contentés, mais la méthode de différence. Or la comparaison des transformations d'une société coloniale à celles des sociétés-mères leur donne la différence cherchée. « Après avoir placé d'un côté tous les éléments se rapportant à l'homme, et de l'autre les éléments relatifs à la terre qui peuvent exercer une influence quelconque sur la vie sociale, il nous faut comparer deux pays différents entre eux seulement par les éléments de la première espèce, ou seulement par ceux de la deuxième. Si, en comparant deux peuples, qui diffèrent l'un de l'autre seulement par les conditions d'appropriation et de productivité des terres, nous trouvons que leur constitution sociale est tout à fait différente, nous pouvons immédiatement en conclure que ces conditions-là sont vraiment un facteur de la constitution sociale... Si, au contraire, la constitution sociale de deux peuples, différant entre eux seulement par les facteurs psychologiques est absolument identique, nous sommes absolument forcés de conclure que les conditions d'appropriation et de productivité de la terre, bref les conditions territoriales, ont seules façonné la constitution sociale, tandis que les conditions intrinsèques de l'homme (*sic*) assistent, tels que des personnages muets, au drame sanglant de l'histoire » (pp. 26-26). C'est précisément cette comparaison que permet l'existence des colonies. En comparant une colonie à un moment donné de son histoire à la mère patrie, au même moment nous comparons entre eux deux pays où l'identité de la race, de la culture, de la religion, de la tradition, bref de l'élément psychologique humain, est parfaite. Mais la productivité et l'appropriation du sol, ainsi que leurs effets, forment une antithèse, car, dans la métropole, la terre est totalement occupée ou même cultivée, tandis que dans la colonie une vaste portion du territoire reste en friche et sans propriétaire. Si, à un moment donné, la constitution sociale de la colonie diffère radicalement de celle de la métropole, on ne peut attribuer cette différence à l'influence de facteurs psychologiques identiques dans les deux pays. Nous devons voir dans cette différence l'effet de la diversité des conditions de la production agricole et de la propriété foncière. Une autre opération permet d'apprécier à sa juste valeur le rôle des facteurs psychologiques : elle consiste à comparer une phase de l'histoire de la colonie à une phase plus ancienne de la vie de la mère patrie, à cette phase où la densité de la population, les conditions d'appropriation et de fécondité du sol y sont identiques à celles que nous venons de constater dans la colonie. On compare ici deux agrégats sociaux que tous les éléments humains et psychologiques distinguent. La civilisation la plus raffinée contraste le plus souvent avec la barbarie la plus fruste. Si la constitution sociale de la colonie à une date récente offre une reproduction exacte de celle de la mère patrie à une époque plus ancienne, il nous faut conclure que les états de conscience, collectifs

ou individuels, ne sont pas des facteurs sociologiques, mais que la cause ou condition fondamentale réside dans la condition territoriale. Or c'est cette induction que rend possible une comparaison du développement de la société nord-américaine depuis le commencement du XVII[e] siècle avec toute l'histoire occidentale : en trois siècles les colons américains parcourent leur âge préhistorique, leur antiquité classique, leur moyen âge, leur phase moderne, selon qu'ils sont plus ou moins dispersés sur le territoire. En Amérique, l'effet graduel de la condensation croissante de la population et de l'occupation du sol est l'effacement de tous ces détails de la structure sociale qui la distinguaient de l'Europe moderne et la rapprochaient de l'antiquité et du moyen âge.

Des lois de Malthus et de Ricardo se tire donc une interprétation scientifique de l'histoire. Généralisées par Darwin elles avaient déjà servi de fondement à la morphologie animale. L'auteur voit le rapprochement mais il redoute, sinon au point de vue scientifique, au moins au point de vue pratique, la confusion de l'économisme historique et darwinisme pur et simple. Le rapport entre le progrès et l'accroissement de la population n'est pas le même chez les espèces inférieures et chez l'homme. Chez les animaux, il faut que l'accroissement surpasse la somme des vivres existants. Chez l'homme un accroissement quelconque de la population suffit à provoquer un progrès, car cette augmentation des consommateurs rend nécessaire une augmentation de la production au prix d'une lutte contre les difficultés opposées par l'inertie de la matière. Le « génie humain » est excité ainsi à la recherche de méthodes de production de plus en plus efficaces. « Si donc la cause première de l'évolution animale est l'excès de population, celle de l'évolution humaine et sociale est l'accroissement simple de la population, qui peut fort bien ne donner lieu à aucun excédent positif des individus sur la masse des vivres capables de les nourrir. Et c'est bien là une marque ultérieure de la supériorité de la race humaine sur les espèces animales; car chez celles-ci le progrès s'accompagne fatalement du massacre d'une partie de l'espèce, tandis que l'évolution humaine échappe à cette sinistre destinée et s'accomplit sans qu'une perpétuelle hécatombe la sollicite et l'anime » (p. 18).

On voit que le fantôme de l'activité mentale se laisse moins aisément chasser de la sociologie que Loria ne l'espérait. Le génie humain, la recherche de méthodes de production efficaces et de rapports économiques perfectionnés, qu'est-ce, sinon la science et l'invention? Et ne sont-elles pas solidaires toutes deux d'un ensemble de représentations collectives sans lesquelles n'est pas concevable la persistance de l'état social le plus stable économiquement? La relation entre l'histoire des sciences et l'éducation économique de l'homme pose un problème que les considérations démographiques ne suffisent pas à trancher. Cette concession à la psychologie sociale, Loria ne la fait qu'incidemment

et involontairement; toute sa théorie de l'histoire présente un coloris naturaliste. Les lois de la population sont les lois profondes de l'histoire. L'étude comparative des deux séries historiques, métropoles et colonies, sert seulement à montrer que ces lois règnent sans contrepoids et que, les conditions territoriales et démographiques une fois posées, les événements se répètent uniformément avec des variations négligeables.

III

La théorie sociologique de Loria trouve un critique impartial et pénétrant chez Groppali, dont les *Éléments* contiennent beaucoup plus d'idées et de vues originales que le titre de l'œuvre ne pourrait le faire penser. Si Groppali n'est pas au sens absolu du mot un disciple de R. Ardigó, il a subi à un haut degré l'influence que ce lumineux esprit exerce d'une façon si heureuse sur l'Italie contemporaine. Il lui doit la conception de la causalité sociologique qu'il oppose au pur déterminisme économique. La société, telle qu'elle se présente à l'historien, consiste en phénomènes qui se déterminent réciproquement. La difficulté est de distinguer ceux qui fonctionnent comme causes de ceux qui fonctionnent comme effets, et cependant le passage de l'empirisme à la science est à ce prix. La solution du problème a passé par trois phases. La première est celle des explications unilatérales, soit géographiques, soit anthropologiques, soit psychologiques (Buckle, Gobineau, Tarde). Une seconde phase, très supérieure et beaucoup plus récente, commence quand naît le souci de distinguer et d'énumérer les divers facteurs des faits sociaux, facteurs cosmiques externes, ethniques, démographiques, sociaux, individuels (Morselli, Ferri, Pareto). Ce n'est cependant encore qu'une introduction à une phase supérieure. La société historique n'est pas une mosaïque, vu l'interdépendance étroite des phénomènes sociaux. La connaissance ne devient scientifique que si nous discernons le fait dont les variations peuvent entraîner celles des autres. Les auteurs de la théorie du matérialisme économique ont eu le mérite d'apercevoir le problème et d'en tenter la solution. Mais ils n'ont pu que frayer la voie à la troisième phase, où l'on tente de classer les facteurs sociaux selon une action causale décroissante (De Greef, Worms, Asturaro). Toutefois l'on peut mettre en doute la primauté qu'Asturaro lui-même conserve au phénomène économique. « Dans le champ des phénomènes sociaux, il n'y a pas transmission pure et simple de l'énergie, mais processus compliqué de répercussions, réseau d'actions et de réactions où les coefficients (?) divers, se pénétrant et se confondant réciproquement, ne permettent pas l'analyse exacte de leurs propriétés caractéristiques » (p. 131). La classification des faits sociaux ne peut donc négliger l'interférence des causes qui en est le point de départ.

Cependant le problème qu'elle présente n'est pas insoluble, quoique la solution en soit réservée à l'avenir.

Poser le problème avec cette largeur, c'est déjà écarter les solutions unilatérales et complaisantes. On ne tiendra pas pour accordé que l'évolution économique contienne l'évolution sociale tout entière (ch. IV). Dès que l'on passe de la production et de la distribution des richesses au droit, à la religion, à la morale, à l'art, on doit tenir compte de ce qu'Ardigó a nommé les idéalités sociales, « une série de dispositions et d'habitudes psychologiques, formées peu à peu dans l'interaction des individus et graduellement imposées à leurs actions comme normes de conduite » (p. 183). Ces idéalités vivent à l'état diffus dans la conscience des associés, mais tendent à cristalliser en systèmes de lois, de mœurs et de croyances. Il est en effet impossible d'isoler radicalement l'existence subjective de l'individu de celle de la société, et ainsi l'aspect psychologique et l'aspect sociologique du problème des idéalités sont inséparables (p. 187). Les idéalités sociales et notamment le droit, sont donc, comme la société tout entière, des manifestations de l'énergie potentielle. Il est peu scientifique de les réduire à une sorte d'artifice destiné à confirmer une société dont l'état d'équilibre est instable (p. 260 et suiv.).

L'explication des faits sociaux est-elle nécessairement une réduction à des lois plus générales, telles que celles des faits économiques? Groppali ne le pense pas. La loi n'est pour lui que le fait lui-même, « le phénomène considéré abstraitement et en tant qu'il se répète, une situation générale étant donnée. La loi est la concordance des faits dans une même condition » (p. 352-3). La réduction des lois sociologiques aux lois économiques est considérée comme un *desideratum* de la science par ceux qui distinguent encore les lois empiriques des lois explicatives, mais Groppali tient cette distinction pour négligeable. « Le caractère empirique, flottant, tendanciel, attribué par une certaine critique aux phénomènes sociaux n'est pas inhérent à ceux-ci, mais à notre esprit même qui jusqu'ici a été impuissant à pénétrer intimement dans la dynamique compliquée de ces phénomènes » (p. 358). On pourrait, en argumentant ainsi, en venir à contester la stabilité et l'universalité des lois de la physique. Lois empiriques, lois de tendances, lois de masses si l'on veut, les lois sociologiques sont explicatives et autorisent une prévision limitée. En les réduisant aux lois d'un seul facteur social, on n'enrichirait donc pas la connaissance, tout en paraissant la systématiser.

IV

Groppali conserve encore un lien entre la sociologie et les sciences de la nature quand il définit les idéalités sociales comme des manifestations de l'énergie potentielle. C'est ce lien qu'un critique de

Spencer, Leopold de Wiese, tente de rompre dans une étude critique sur le fondement de la science sociale. La sociologie de Spencer lui représente mieux que toute autre tentative du même genre, la prétention du naturalisme à rendre compte de la nature et de la formation de la Société, en vue de renouveler l'éthique. Herbert Spencer n'est pas seulement le plus éminent, mais encore l'un des plus prudents de ceux qui ont étendu aux faits sociaux les concepts et les méthodes des sciences naturelles. Assez philosophe pour ne pas suivre dans leurs écarts les disciples étroits du darwinisme, il a cependant considéré la société comme un produit de la nature; il s'est intéressé à la passivité de l'homme plutôt qu'à son activité; il l'a envisagé plutôt comme objet d'évolution que comme agent volontaire.

Nous pouvons distinguer trois moments dans cette critique que la doctrine de Dilthey inspire tout entière. La première partie et la moins neuve, traite de la continuité de la biologie et de la sociologie. La société est peut-être une organisation, mais l'organisme social n'est pas un objet de perception; on ne peut lui attribuer qu'une existence abstraite et insaisissable. La valeur heuristique du concept d'organisme social n'est qu'apparente, car le sociologue et le biologiste ne se font nullement la même idée de la vie. Au regard de l'historien et du philosophe, le protoplasma, la cellule même n'est pas encore chose vivante. S'ils peuvent se mouvoir, ils ne sont pas encore animés. La continuité de la biologie et de la sociologie n'est pas ailleurs que dans la constitution physique de l'individu. Le concours des sciences naturelles à la sociologie ne peut donc être que très subordonné, puisque, si l'on considère historiquement la vie sociale, c'est aux propriétés psychologiques qu'il faut accorder la plus grande importance. Le concept d'évolution reste applicable à la sociologie, mais c'est un concept philosophique universel dont relèvent les sciences de l'esprit comme les sciences de la nature.

Entendue en un sens étroitement physique, l'idée de l'évolution conduit la sociologie à ne tenir compte que de la passivité de l'homme et à oublier entièrement l'influence de l'agent volontaire sur le devenir lui-même. C'est la seconde critique que l'auteur adresse à la conception spencérienne de l'histoire. Bien qu'ayant distingué deux manifestations d'un même absolu, Spencer constitue la psychologie et la sociologie comme si le sujet pensant et volontaire était purement passif. L'Esprit humain n'est pas dans son système une seconde force possédant une loi propre et capable d'influencer le non-moi : ce n'est qu'un organe chargé de transformer la force extérieure en vue de certaines destinations objectives (*für bestimmte objektive Aufgaben*, p. 58). Aucune réponse n'est donnée au problème de la direction du mouvement et de la force. L'évolutionnisme physique n'examine que cette question : comment se meut la force? (p. 59). Mais quand on élimine ainsi la finalité, on ôte à la volonté humaine toute causalité, et dès lors les sciences sociales perdent tout objet défini et distinct.

Le sociologue évolutionniste s'enferme même dans une série de contradictions, car sans la volonté il ne peut rendre compte ni de l'instinct qui en est la forme automatique et élémentaire, ni de l'adaptation qui, chez l'homme, se fait progressivement de l'externe à l'interne (ch. IV, p. 62 et suiv.).

Une troisième critique porte sur la conception spencérienne du progrès, c'est-à-dire sur la substitution de la société industrielle à la société guerrière. L'auteur n'y voit que l'expression d'un jugement de valeur sans fondement objectif : c'est en effet la prétention d'ériger le libéralisme économique en principe de culture supérieure, sans tenir compte de tous les enseignements contraires d'une science économique mieux renseignée que celle du XVIII[e] siècle. Von Wiese n'éprouve aucune difficulté à montrer qu'en fait la liberté industrielle n'a pas supprimé la guerre et la discipline guerrière, et que de l'expansion des forces productives peut résulter une nouvelle hiérarchie sociale. Cette critique aurait plus de portée si l'auteur suivait les idées spencériennes jusqu'au bout et discutait l'identification de la coopération volontaire et de la loi d'égale liberté. La conclusion de von Wiese est que l'éthique ne peut être le fruit d'un système qui étend l'empire des lois du monde physique jusqu'à la conduite humaine. « Le postulat d'un système de moralité viable est l'affirmation de la spontanéité du vouloir » (p. 137).

V

Le même problème est étudié par Salvadori à un point de vue plus restreint en apparence, aussi compréhensif en réalité, celui du droit et de l'évolution juridique. Quoiqu'il écrive en allemand, l'auteur appartient à l'école sociologique italienne. Il est disciple d'Ardigó comme von Wiese est disciple de Dilthey. La philosophie du droit est la pierre d'achoppement de la sociologie naturaliste : elle la contraint d'élucider ses conceptions fondamentales et par suite de dévoiler ses faiblesses et ses contradictions. Le droit est manifestement la forme de la société ou l'aspect durable et défini de cette forme. Si la sociologie naturaliste possède une notion claire de la forme sociale, elle doit en tirer un critère du droit. Si au contraire elle confond la forme de la société avec toute espèce d'agencement ou d'interaction mécanique de ses éléments, elle ne verra rien dans le droit que des règles variables et fuyantes; elle renoncera même à en découvrir les conditions générales et à chercher les lois qui limitent la variabilité des institutions. Or le sociologue qui applique aux relations sociales, matière du droit, la causalité naturelle pure et simple à l'exclusion de toute finalité, de toute causalité idéelle et volontaire, peut-il vraiment faire la distinction des formes sociales et des forces ou des éléments sociaux? Tel est le problème que Salvadori étudie, quoique les don-

nées du problème ne soient peut-être pas formulées par lui exactement comme nous venons de le faire.

La psychologie physiologique, la sociologie génétique et le déterminisme économique ont mis la philosophie du droit en péril, et la notion du droit personnel elle-même en a été comme éclipsée. On a cru répondre à tout avec l'histoire des faits juridiques, mais l'histoire ne peut faire que le tableau des variations du droit sans qu'aucune conclusion déontologique en résulte si la conscience du droit n'est pas l'objet d'une investigation psychologique. On ne peut comprendre le droit si l'on fait abstraction de la conscience personnelle et si l'on néglige entièrement la motivation pour ne considérer que la succession historique. Le droit n'est pas seulement le produit d'une évolution historique; il est encore celui d'une conscience individuelle. La vie sociale éveille naturellement chez l'individu des représentations, des sentiments, des efforts particuliers dont le droit tire son origine et avec lesquels il se transforme. Aussi devons-nous chercher les fondements internes du droit comme de tout autre phénomène humain dans l'activité mentale interne (p. 45). Considérée dans sa généralité, la vie du droit n'est pas autre chose qu'un consensus (*Zusammenhang*) de motifs volontaires et d'actions volontaires (*ibid.*). La combinaison de la méthode psychologique et de la méthode génétique permet donc seule de dégager le droit du courant mêlé de l'histoire et de le rattacher aux lois profondes de la nature humaine.

Le sociologue voit dans l'évolution juridique autre chose qu'une série de transformations dans le sens de la complication : c'est une individualisation. Le passage continu de la conception communiste du droit, au stade originel, à la conception individualiste, aux stades avancés, peut être considérée comme une loi universelle de toute évolution juridique (p. 56). La théorie du droit naturel est donc fondée sur l'évolution historique elle-même qui conduit à une émancipation de la personnalité humaine toujours plus parfaite. Le droit est plus propre que toute autre manifestation humaine à mettre en pleine lumière le passage continu, mais ininterrompu et irrésistible de la nature vers l'esprit, d'un assujettissement aux conditions extérieures à une libre détermination de l'individu conscient (p. 57). Sans doute le droit n'est pas séparé des faits économiques, mais l'individualisation du droit réagit sur l'économie elle-même; sans l'individualisation progressive des relations juridiques, il n'y aurait pas eu de progrès économique, comme le prouve l'incompatibilité de la communauté des biens, des monopoles, des corporations exclusives avec une activité féconde du commerce, des métiers et de l'industrie. Ce parallélisme, invoqué souvent par le matérialisme historique, ne le justifie pas, bien au contraire, car cette histoire des relations du droit et de l'économie prouve qu'aux stades sociaux supérieurs les conditions externes déterminent moins le devenir du droit, pendant que la conscience tend à mettre les rapports économiques à l'unisson d'un idéal de jus-

tice abstraite (p. 60). L'impuissance du mécanisme à rendre compte du droit réagit même sur l'ensemble de l'explication sociologique. Sans l'appel à l'état intellectuel ou à la causalité du caractère, on ne peut rien comprendre à la constitution économique ou politique d'un peuple, à son état moral ou intellectuel, à sa culture générale, à sa religion, à sa langue; on ne peut rien rattacher à de véritables causes. Or la causalité du caractère implique elle-même un minimum de finalité, une réaction réelle du supérieur sur l'inférieur.

VI

L'essai de Philipp Fogel, professeur à l'université de Chicago, sur l'élément métaphysique de la Sociologie, témoigne dans le même sens que les précédents, quoique l'auteur n'appartienne ni à l'école de Dilthey ni à celle d'Ardigó. Fogel cherche si la sociologie contient un élément métaphysique et si cet élément peut être facilement éliminé : il est amené ainsi, comme von Wiese et Salvadori, à critiquer l'application de la causalité naturelle aux faits sociaux. Au premier abord, il ne semble pas que la sociologie ait un autre programme que la métaphysique. Le sociologue étudie les institutions dans leur rapport avec les individus et l'individu dans ses rapports avec la nature, mais quel est l'objet de la métaphysique sinon la nature, l'individu, les institutions? Dira-t-on que la sociologie a un programme plus défini, l'étude de l'interaction des individus (*individuals interacting*)? Mais, ainsi limitée, peut-on la considérer comme une science positive et l'isoler radicalement de la philosophie? Non, car l'interaction externe est sans importance relativement à l'interaction interne. On ne comprend pas les phénomènes d'interaction sans la connaissance de l'homme intérieur. L'investigation métaphysique est donc nécessaire au sociologue. L'analyse du donné lui découvre les mêmes termes ultimes qu'au métaphysicien : ces termes sont les volontés. Les explications sociologiques ne sont donc pas comparables à celles que trouve le physicien. Le sociologue dépasse la description du fait, non par la réduction à la loi causale, mais par l'interprétation psychologique, l'appréciation, le jugement de valeur. L'observation d'une relation objective ne peut suffire au sociologue. Nous ne comprenons pas les faits sociaux si nous ne pouvons lire notre propre expérience dans celle des autres. Procéder à l'investigation au point de vue exclusif du spectateur, c'est vouloir appauvrir la sociologie, la priver de ses données les plus riches. Un certain degré de pénétration est indispensable si l'on veut arriver à une notion adéquate des phénomènes sociaux et cette pénétration ne peut s'exercer que dans l'appréciation. La méthode métaphysique qui laisse une place à la sympathie (*fellowship*), est donc plus applicable que celle du pur savant impliquant l'indifférence du sujet et de l'objet; donc, en raison même de sa

méthode, la connaissance sociologique sera plutôt métaphysique que positive. Le sociologue ne peut s'interdire l'appréciation si ce n'est dans les démarches secondaires et accessoires. Quand il arrive à la partie essentielle de sa science, qui est pour lui ce que l'énergétique est au physicien, il doit formuler des jugements de valeur. Selon Ward, la matière de la sociologie est, subjectivement, l'achèvement humain. On ne peut attribuer un sens à cette formule si l'on sépare les manifestations de la société de sa nature intérieure, qui est la nature même des individus. Sans doute il y a plus dans la société que dans la somme de ses composants, mais ce *plus* est idéal plutôt que réalité; la haute sociologie est donc téléologie et axiologie.

Cependant l'auteur ne va pas jusqu'à revendiquer, comme Bosanquet, le domaine de la sociologie pour le métaphysicien. Le sociologue et le métaphysicien étudient l'un comme l'autre la nature, l'individualité et les institutions, mais le sociologue les considère à un point de vue défini et limité, tandis que le métaphysicien en embrasse tous les aspects possibles. L'étude sociologique est concrète vu la place qu'y tient la description. La conclusion de Fogel est que la sociologie est une connaissance *sui generis*, intermédiaire entre les sciences de la nature et la métaphysique, appliquant une conception propre de la causalité, distincte de l'idée d'évolution et compatible avec le jugement de valeur.

VII

Eduard Spranger reprend l'examen du problème traité dans l'*Introduction* de Dilthey et cherche à en justifier la solution à la fois contre les écoles sociologiques issues de Comte, de Mill et de Spencer et contre les théories des néo-kantiens. Il plaide habilement contre la sociologie objective pour la philosophie subjective de l'histoire et il essaie de la fonder sur une nouvelle méthodologie dont la psychologie concrète et introspective fournirait les fondements.

L'auteur critique d'abord la conception néo-kantienne de l'histoire. Il estime ne pouvoir combattre efficacement la théorie qui confond l'histoire et les sciences naturelles avant d'avoir pris parti contre celle qui subordonne l'étude des faits à une notion *a priori* des jugements de valeur. Personne ne représente mieux cette tendance que Rickert dont il discute longuement le point de vue[1]. C'est là un vigoureux et intéressant plaidoyer pour la psychologie contre les abus du formalisme et contre la théorie abstraite de la connaissance. Le formalisme est qualifié d'appauvrissement de la philosophie. Sous son influence le criticisme redevient un dogmatisme, d'ailleurs mal justifié. Le néo-kantien devrait en effet prouver quatre propositions,

1. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Freiburg, 1896-1902. — *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg, 1899.

dont la première implique les suivantes. 1° La connaissance forme un complexus isolé au milieu des autres états de conscience, séparable, susceptible d'être exposé en lui-même et pour lui-même. C'est une conscience superindividuelle qui serait l'élément *a priori* universel du connu. 2° On peut conduire les recherches logiques et méthologiques en faisant totalement abstraction de l'objet à connaître. 3° Tout ce qui est objet de connaissance scientifique doit-être soumis à un principe *a priori*, à un critère universel. 4° Les sciences noologiques traitant de processus de valeurs (Wertvorgänge) objectifs et subjectifs, il doit exister une logique de valeurs. — La difficulté est de justifier la première proposition, c'est-à-dire de distinguer autrement que par une abstraction provisoire entre le sujet de la connaissance théorique et le sujet de la conscience empirique. Or le point de départ de la logique est, quoi qu'on fasse, l'analyse psychologique. La connexité des processus intellectuels logiques et de l'ensemble des états de conscience est une vérité qui prévaut contre les prétentions et les exigences de l'esprit de système. C'est une illusion de croire à un critère *a priori*, indépendant du contrôle psychologique, et la logique n'est qu'une science empirique, dépendante de celle qui étudie la pensée concrète. La connaissance est donc liée à toute la vie intérieure de l'âme (*mit der ganzen seelischen Innerlichkeit*). En même temps qu'elle cesse d'être isolée, elle perd sa fixité. Il est possible de concevoir les formes de pensée soumises à une évolution historique, supposition confirmée par l'histoire des sciences. Par là même on est conduit à rejeter la doctrine qui transforme la logique de l'histoire en une théorie *a priori* des valeurs, déduite d'un principe transcendantal.

La science de l'histoire reposera donc, non sur la critique de la connaissance, mais sur la psychologie, et la théorie des valeurs sera le fruit d'une interprétation psychologique de l'histoire. Ainsi conçue, la science de l'histoire est à la fois psychologique, génétique, normative.

L'histoire complète la connaissance psychologique que nous avons de notre propre nature; elle est une expérience personnelle indéfiniment agrandie. L'analyse, la généralisation, la constitution des types vient au secours de l'esprit que submergerait le chaos des faits particuliers. Toutefois, l'essentiel, c'est l'expérience vécue qui est à l'origine, et l'induction psychologique, qui s'exprime en formules et en propositions, a déjà perdu quelque chose de sa réalité propre. L'histoire est aussi une connaissance génétique de notre propre personnalité. Elle nous dévoile le cours de la vie des générations qui ont travaillé à la production de notre état présent. Produit d'une évolution, le présent, comme l'esprit objectif de Hegel, porte encore en lui la trace de tous les stades passés. De même que la clef des énigmes que peut présenter chaque caractère, c'est l'histoire de la vie de l'individu, de même l'intelligence du présent et des forces qui s'y manifestent n'a d'autre source que la connaissance du devenir

historique. Mais, sans le concours de la psychologie, ce devenir ne peut être embrassé.

Enfin nous devons à l'histoire le fondement de la connaissance normative qui procède du sentiment de la tension entre les conditions présentes de la vie et les tendances, les forces, les idéals inhérents à notre nature. L'union de ce sentiment à la connaissance psychologique de la nature humaine et à celle des tendances historiques rend possible une conception histologique de l'histoire (*eine wertende Geschichtsauffassung*) qui accorde la plus haute valeur aux forces et aux services individuels. Cette axiologie constitue à proprement parler la philosophie de l'histoire, toujours conçue au point de vue d'une expérience individuelle de la vie.

Spranger trouve donc dans la psychologie le point de départ de la science de l'histoire et en cherche le terme dans la théorie des valeurs. Que l'on ne s'y méprenne pas cependant : le rapport de l'histoire à la psychologie n'est nullement pour lui ce qu'il est pour Mill, une tentative d'explication. Spranger, plus encore que Dilthey redoute, tout ce qui pourrait ressembler à une réduction de l'histoire à l'action d'un petit nombre de lois psychologiques simples. *La réduction est un appauvrissement du réel et l'histoire doit être un enrichissement de l'expérience individuelle.* La psychologie est la clef de l'interprétation de l'histoire mais la conséquence est que l'histoire ne peut ressembler aux sciences de la nature. L'individualité vécue y est tout. La formation des types ne peut être qu'un soulagement pour l'esprit accablé par le détail des faits.

L'historien tend à une restauration du passé; là est son œuvre; là est aussi la difficulté, car il ne peut comprendre le passé qu'en le revivant pour son propre compte. L'histoire ne doit pas être une connaissance indifférente, mais une *possession personnelle.* L'exactitude objective ne peut donc être le principal souci de l'historien; *le jugement de valeur est son guide, bien plus que le principe de causalité, et le jugement de valeur intervient d'autant plus facilement et plus légitimement que la discontinuité du lien causal est plus manifeste.*

L'interprétation psychologique, fondée sur l'expérience même de la vie intérieure, dispose l'historien philosophe à expliquer par l'action de l'individu plutôt que par celle des masses. Dès lors la rupture de la continuité du lien causal dans la succession des phénomènes est plus lumineuse que le lien causal lui-même. L'historien prend en effet pour mesure des événements du passé l'énergie propre de sa conscience personnelle. Il voit les œuvres du génie créateur, les manifestations de l'énergie morale sortir, non de la série des conditions historiques, mais des profondeurs mêmes de la vie, dont la source originelle de l'existence (*aus dem Urquell des Daseins*), source vers laquelle nous aspirons, si nous plaçons quelque chose de divin dans le monde ou au delà du monde (p. 114). C'est surtout dans

l'histoire religieuse que cette rupture de la continuité est visible; on le constate cependant aussi à tous les mouvements décisifs de l'histoire de la civilisation.

Sans doute l'histoire nous donne la connaissance des tendances auxquelles le présent est soumis. Mais le déterminisme des tendances n'a rien de scientifiquement rigoureux, rien qui autorise la prévision. Serait-il possible de décider d'après les données universelle si l'avenir appartient au socialisme ou à l'individualisme, au principe des nationalités ou à l'impérialisme, à la culture classique ou à l'enseignement utilitaire? La réponse dépendra toujours des principes qui guident notre appréciation, c'est-à-dire de l'ensemble des conditions de notre vie.

La subjectivité affecte profondément l'histoire et seule lui confère une portée philosophique. La réalité décisive, l'historien la cherche et la trouve dans des émotions personnellement vécues, car c'est déjà cette expérience personnelle qui oriente sa recherche et il est naturel que, dans *l'esprit des temps*, il retrouve son propre esprit. Nietzsche nous le dit avec raison : « Ne croyez pas à une description historique qui ne sort pas de la tête des penseurs les plus originaux. » En effet, la conception de l'histoire est inévitablement influencée par l'image idéale ou normative que l'on se fait du monde (p. 129). L'image idéale de l'avenir est le point lumineux qui éclaire toute la connaissance du passé, car nous nous emparons du passé et de l'avenir tout ensemble (p. 129). Le progrès dans l'histoire n'est que l'approximation d'un terme présupposé; mais d'où apprenons-nous que cette approximation est un progrès si ce n'est de notre expérience personnelle, du progrès que nous effectuons nous-même vers un idéal qui contente nos aspirations?

VIII

Goldscheid a écrit sa *Critique du pouvoir volontaire* pour montrer lui aussi que l'histoire a pour objet non l'assujettissement de la volonté aux lois de l'évolution ou à la causalité naturelle, mais le déploiement toujours plus puissant de l'énergie volontaire. Son point de vue est cependant très différent de celui de Dilhey et de son école : la critique scientifique y prend la place de la poésie.

L'historisme a pris successivement trois grandes formes : la forme idéologique, la forme économique, la forme naturaliste. L'historisme idéologique considère l'évolution comme le processus de la réalisation des idées (si vif que soi le débat entre les différentes écoles sur la nature de ces idées). L'historisme économique estime que la détermination des événements par les rapports économiques est une donnée de l'observation; la succession des processus dépend, ici, non des idées objectives mais des lois naturelles de la production ainsi que des intérêts égoïstes. Le naturalisme historique pousse plus loin cette

application de la causalité naturelle; le darwinisme attribue l'évolution humaine aux causes mêmes de l'évolution animale, au double instinct de conservation et de reproduction, à l'adaptation, conséquence de la concurrence et de la sélection naturelle et sexuelle. Il est clair que ces trois conceptions de l'histoire ne sont pas radicalement incompatibles. Cependant, quoique Goldscheid se défende de vouloir justifier l'historisme idéologique, l'effort de sa critique porte sur le matérialisme économique et sur le darwinisme social. Il tend à montrer : 1° que le marxisme ne contient qu'une vérité, l'intuition du rôle de la volonté dans le cours de l'histoire; 2° que le darwinisme social méconnaît le rôle de l'activité intelligente dans l'adaptation humaine et devient ainsi impuissant à rendre l'histoire intelligible. L'école marxiste et l'école néo-darwiniste sont ainsi renvoyées dos à dos. Toutes deux, en effet, ont une racine commune, le libéralisme économique. Le libéralisme s'est en effet manifesté de deux façons bien opposées, l'une philosophique, l'autre économique. Rien de plus contraire en effet au libéralisme des philosophes rationalistes du XVIIIe siècle que la doctrine des économistes libéraux de l'école anglaise[1]. Le libéralisme philosophique est optimiste. Il attribue les maux de l'ordre social non à la nature mais à l'imperfection des institutions. Le libéralisme économique ne se confie qu'au libre jeu des forces pour l'amélioration profonde de l'état social. Le libéralisme philosophique est idéocratique; le libéralisme économique constate l'efficacité des idées et attend tout de l'effort individuel. Or c'est au libéralisme économique que le darwinisme social et le matérialisme économique doivent leur origine. Le socialisme dit scientifique transforme dialectiquement les thèses de l'individualisme économique et, comme lui, professe l'impuissance des idées et la toute-puissance des intérêts. Les sociologues darwinistes appliquent au jugement des faits sociaux un critère déduit aux lois zoologiques qui, primitivement, n'étaient que des lois (ou des faits) économiques généralisés.

Deux interprétations de l'historisme économique sont possibles. Ce système peut signifier ou que la réalisation de notre idéal éthique dépend toujours des conditions économiques et de l'état de la technique, ou que les intérêts économiques et non les idées objectives dirigent l'activité humaine. Dans le premier cas, l'historisme économique postulerait une critique de la puissance du vouloir humain; dans l'autre cas, il revêt déjà un caractère nettement volontariste. En effet, le progrès vers un état supérieur ne peut être attribué directement aux conditions économiques; elles n'agissent qu'en provoquant une tension générale de l'énergie volontaire, mais elles ne la provo-

1. L'évidence de cette antithèse ne s'impose pas à l'esprit. Locke est le père commun des libéraux philosophes et des libéraux économiste. Bentham ne peut être renié ni par les uns ni par les autres. Condorcet, le principal représentant de la philosophie révolutionnaire, professait l'économie libérale. Kraus l'a introduite en Allemagne avec l'assentiment de Kant.

quent pas nécessairement. Si ces conditions sont telles que la volonté décline et s'affaiblisse, il y a décadence sociale et non progrès. Toutes les fois qu'une énergie volontaire, si petite qu'elle soit, est comprimée, il y a perte sans compensation pour l'amélioration de la place de l'homme dans la nature et l'ordre social (p. 52). Pour qui interprète correctement les données historiques sur lesquelles Marx a tenté d'étayer son système, l'histoire est faite d'énergies accumulées. Pour que le progrès soit continu, il faut que, chez tous les individus, la volonté la plus intense et la plus consciente des fins soit unie à une connaissance aussi explicative, aussi logique que possible. Les conditions du progrès manquent, soit quand la connaissance est insuffisante au double point de vue causal et logique, soit quand une connaissance suffisante est appliquée à la direction d'une volonté paralysée ou qui s'adapte mal à ses fins en raison de prédispositions naturelles. L'historisme économique a mal apprécié cette double condition (p. 48).

Le matérialisme économique fait trop peu de cas de la volonté. Pareil reproche ne peut être fait au darwinisme social qui met au contraire la volonté de puissance ou la volonté de vivre à l'origine des processus historiques, mais il commet l'erreur de déprécier illogiquement l'intelligence et la connaissance. Goldscheid fait d'ailleurs une distinction légitime entre la doctrine et la concurrence vitale, telle que l'a constituée Darwin, et la philosophie de la concurrence que les néo-darwinistes ont propagée récemment en l'appliquant surtout à la théorie des races. Darwin n'a jamais appliqué sans réserve le principe de la sélection naturelle aux conditions de l'évolution sociale, tandis que l'école du darwinisme sociologique et ethnographique juge ces réserves sans fondement. Mais, en identifiant l'évolution humaine et celle des espèces animales, les néo-darwinistes comprennent superficiellement l'adaptation. Dans la vie de l'espèce humaine, on l'a dit souvent, l'adaptation se transforme. Le choix devient possible entre l'adaptation active et l'adaptation passive, entre la subordination du monde extérieur aux fonctions de l'agent et la subordination de l'organisme aux conditions du milieu. L'adaptation active serait mieux nommée adaptation objective, et l'adaptation passive, adaptation subjective, car, dans le premier cas, c'est l'objet, dans le second cas, le sujet qui se transforme. La civilisation, objet de l'histoire, est tout entière une substitution de l'adaptation objective à l'adaptation organique. Ceci posé, il est aisé de voir quelle erreur commet l'école néo-darwiniste quand elle prétend réduire à rien le rôle de l'intelligence dans l'histoire. Quelle est, en effet, la condition de l'adaptation active ou objective, sinon l'activité intellectuelle? L'historien voit l'évolution et la destinée des races dépendre, non du déploiement brutal et aveugle de l'énergie dans le combat pour l'existence, mais du développement des inventions et de la connaissance. L'aptitude à connaître est l'arme unique de la volonté humaine

dans la lutte pour l'existence. Si elle s'est développée au cours de l'histoire aux dépens de toutes les autres, c'est que sans elle l'homme n'aurait pas été apte à l'existence (*existenzfähig*). Si des circonstances favorables n'avaient pu concourir à sa formation, aucun être humain n'aurait pu, d'une façon générale, subsister. L'homme aurait été un monstre que le combat pour l'existence aurait fait disparaître. L'école néo-darwiniste méconnaît radicalement cette vérité quand elle attribue la prépondérance aux tendances naturelles aveugles au détriment de l'intelligence. Elle devient impuissante à rendre compte de l'adaptation car la volonté aveugle porte à l'adaptation passive, par opposition à la volonté intelligente et individuelle. Celle-ci se meut, non dans la direction de l'impulsion extérieure ou même penchant spontané interne. Elle détermine elle-même ses propres variations.

L'historisme naturaliste et l'historisme économique ont tous deux l'ambition d'écarter radicalement la téléologie : de là cette dépréciation, non de la volonté de puissance, mais de la volonté intelligente. Mais l'aversion de la finalité conduit à nier la causalité humaine elle-même, car tout emploi humain de l'énergie est une manifestation de la finalité. La *causalité naturelle serait violée dans l'ordre humain si l'on ne tenait pas compte de la finalité qui l'achève et l'accomplit.*

Plus l'adaptation active et objective se substitue à l'adaptation passive et subjective, plus la causalité naturelle se transforme en finalité. Par elle, en effet, notre connaissance des causes se transforme en moyen d'action. Ici encore, le néo-darwinisme commet une grossière erreur et conduit à une fallacieuse appréciation de l'histoire.

S'il est douteux que la causalité soit une catégorie de l'entendement humain imposée à l'expérience, en revanche, le caractère transcendantal de la finalité n'est pas contestable : c'est une catégorie de l'activité avant d'être une catégorie de la connaissance.

Si nous sommes contraints par les conditions mêmes de l'existence à ne connaître qu'en appliquant l'idée de cause, nous ne pouvons vouloir, en raison des lois de notre nature, sans appliquer l'idée de fin.

Le combat pour l'existence lui-même fait de notre volonté une cause finale et tend, par suite du développement cérébral, à substituer l'évolution artificielle à l'évolution naturelle. Il n'y a donc pas lieu d'en opposer les exigences à l' « humanisation » qui accompagne l'adaptation intelligente. Les conditions du progrès ne feraient défaut que si la volonté s'affaiblissait, mais le concours de l'intelligence à l'évolution artificielle ne fait pas courir ce risque. Ce n'est pas l'intensité ou la cruauté de la lutte pour la vie qui permet le passage d'un stade inférieur de l'évolution à un stade supérieur, c'est la constante application de l'énergie volontaire.

On conçoit que cette critique des deux conceptions mécaniques de l'historisme conduise l'auteur à poser en termes nouveaux le problème des rapports entre l'histoire et la psychologie. L'erreur de tout

objectivisme est de croire qu'on ne peut constituer l'histoire scientifiquement sans éliminer la volonté intelligente; c'est aussi d'y transporter sans critique la notion de loi telle que l'ont élaborée des sciences appliquées à l'étude d'un monde où les agents volontaires ne jouent aucun rôle. L'ambition de Goldscheid est de fonder sur la psychologie une théorie critique de la Volonté qui compléterait une double théorie psychologique de la Connaissance et de la Valeur.

A l'heure actuelle, nous ne possédons que les matériaux informes d'une théorie de la volonté. Nous la trouvons fragmentée entre la métaphysique, la théorie de la connaissance, la psychologie et l'éthique. Il existe une conception volontariste du monde sur laquelle a été greffé l'immoralisme, mais elle a été constituée sans une critique suffisante. Sans prétendre encore ébaucher cette critique, Goldscheid tente au moins de la définir et d'en montrer le rapport avec la constitution des sciences sociales. Elle aurait une triple tâche, car elle porterait : 1° sur l'origine de la volonté, 2° sur la volonté pratique ou consciente de ses fins, 3° sur la réalité et les limites du pouvoir volontaire. Cette critique de la volonté bien distincte de la critique de l'intelligence n'aurait rien du formalisme kantien. La critique des origines de la volonté devrait faire la plus grande place à la physiologie; la critique de la volonté pratique s'appuierait sur l'étude psychologique de la volonté intelligente et la critique du pouvoir volontaire chercherait quelles sont la réalité et les limites de l'énergie sociale (*das socialenergetische Können des Menschen*).

Cette triple théorie de la volonté aurait pour mission de poser les fondements de la philosophie pratique en cherchant comment la connaissance peut être réalisée dans l'action; c'est en elle que s'effectuerait le passage de la psychologie aux sciences sociales. La psychologie est la souche commune de trois rameaux (théorie de la connaissance, de la valeur, de la volonté). C'est sur cette troisième théorie, préparée par les deux autres, que reposera la sociologie. Évidemment, on ne saurait trouver le passage de la psychologie à la sociologie dans la théorie de la connaissance, car elle considère les phénomènes d'une façon unilatérale, contemplative et les sciences de la nature en forment le vrai domaine. La théorie de la valeur est déjà moins étrangère au fait social; elle ordonne la diversité de ses données sur le fondement que lui présente la vie active. Elle oppose déjà le devoir-être à l'être, mais sans se préoccuper encore des conditions de la substitution de l'un à l'autre; elle a droit à une existence indépendante de la théorie de la connaissance et peut constituer une branche autonome de la psychologie. En revanche, elle ne peut absorber la théorie de l'action comme le prétendent un trop grand nombre de ceux qui la cultivent. La théorie de la volonté s'en distingue, en considérant dans l'individu pensant et sentant une activité dirigée vers le dehors et susceptible de déterminer en un certain sens la diversité donnée.

C'est donc sur une notion *psycho-énergétique* que la nouvelle

théorie fait reposer la sociologie et l'éthique. C'est l'absence de cette notion qui a jusqu'ici rendu la psychologie stérile pour les historiens. Une connaissance scientifique des énergies qualifiées a fait défaut et elles n'ont pas été distinguées des énergies mécaniques comme elles auraient dû l'être. La conséquence a été une dépréciation injustifiée des forces intellectuelles (*ideellen Kräfte*), car, sous ce nom, on ne doit pas concevoir exclusivement l'influence des idées, mais encore toute la réaction de l'énergie humaine sur l'énergie naturelle.

L'Énergétisme, telle est donc la conception que Goldscheid propose de donner pour fondement à la philosophie sociale et qu'il oppose soit au Volontarisme aveugle, soit au Rationalisme étroit dont l'objectivisme sociologique n'est à ses yeux qu'un fruit tardif et mal venu. L'objectivisme historique qui néglige systématiquement les phénomènes de la volonté et croit pouvoir en faire abstraction en fondant sa science, n'est, quelque forme qu'il prenne (matérialisme économique, positivisme français, néo-darwinisme), qu'une pitoyable exposition métaphysique du donné (*im schlimmsten Sinne metaphysische Darstellung des Gegebenen*). Un objectivisme vraiment digne de ce nom ne fait pas abstraction de la volonté humaine, sous prétexte d'éliminer la liberté ou la finalité : jusque dans la détermination du présent par le passé, il voit une accumulation d'énergie qui lui fait comprendre la possibilité de la détermination interne. Or cette accumulation constante d'énergie, c'est l'histoire elle-même.

Mais l'Énergétisme ne s'oppose pas moins au Volontarisme immoral des néo-darwinistes et de Nietzsche, car l'énergie qu'il a en vue est de nature sociale. La critique de la volonté pose inévitablement les problèmes fondamentaux de l'éthique, dès qu'elle cherche à élucider les rapports entre le Vouloir, le Devoir (ou la Valeur) et le Pouvoir humain. L'individualisme et l'immoralisme sont aujourd'hui solidaires et favorisent l'un et l'autre l'égoïsme de classe parce qu'à l'origine de l'individualisme est la confusion de deux ressorts individuels, la conscience personnelle du devoir et l'intérêt égoïsme de l'individu. Or l'un de ces deux motifs paralyse inévitablement l'essor de l'autre, ce dont triomphe l'immoralisme. La tâche du socialisme est de vaincre l'immoralisme en créant un milieu où l'égoïsme socialisé deviendrait harmonique à la conscience individuelle du devoir. La question individuelle se pose donc au socialisme. Son avenir dépend de la conscience qu'il en prendra et de l'effort qu'il fera pour la résoudre. La tâche urgente de la critique est de rompre la solidarité qui unit le socialisme au matérialisme économique, fils du libéralisme anglais, qui l'unit même à une conception du monde et de l'histoire, étroitement objectiviste, et portée à déprécier l'unique cause des transformations fécondes, l'énergie volontaire.

IX

Ces discussions sont-elles sans intérêt pour la méthodologie des sciences sociales? Sans doute elles mettent en question des conclusions que certains sociologues tiennent pour acquises, mais n'est-ce pas à bon droit? Qui prétendra que le problème des limites de la psychologie et de la sociologie ait jamais reçu une solution satisfaisante?

L'ambition qui porte une école sociologique française à s'annexer le domaine entier de l'éthique n'est-elle pas l'objet d'un ardent débat? Or n'est-ce pas la question des jugements de valeur qui est en jeu dans le conflit entre la psychologie et la sociologie? Et qui divise le « philosophe pratique » et le sociologue objectif si ce n'est le problème de la causalité volontaire? Or l'interprétation scientifique de l'histoire nous amène à embrasser toutes ces questions d'un seul regard, nous y oblige même.

Le passage de la critique historique à la théorie objective des lois sociologiques n'est aisé qu'en apparence. L'historien de profession ne retrouve guère sa pensée dans les conclusions que le sociologue objectif tire de ses travaux. Le plus souvent le sociologue découvre dans les travaux historiques ce que lui-même désire y trouver, ce que la critique n'a jamais songé à y mettre [1]. Le sociologue objectif cherche des relations causales, comparables à celles qu'ont trouvé le physicien et le biologiste. Or l'historien critique est étranger à une telle préoccupation. Il a conscience, en effet, d'avoir affaire à des volontés et, s'il dépasse le fait, c'est pour le « subsumer » à des jugements de valeur susceptibles de généralisation. L'effort avoué du sociologue objectif est de transformer ces jugements de valeur en jugements existentiels de nature causale. Mais la condition de cette transformation n'est-elle pas une certaine conception de la causalité volontaire, dont la psychologie doit juger la validité?

Rien n'est plus digne d'intérêt que l'historique de cette question chez les positivistes français au cours du XIXe siècle. En partageant le domaine de la psychologie entre la physiologie phrénologique et la sociologie, Comte pensa d'abord avoir résolu définitivement le problème de la causalité historique. La volonté personnelle, au sens cartésien ou kantien (encore accepté par des historiens de la civilisation tels que Guizot), lui paraissait exorcisée. La personnalité, identifiée avec les instincts nutritifs et égoïstes n'était plus que l'aspect inférieur et présocial de la nature humaine. Dès lors la succession des phases historiques pouvait être expliquée par les lois des facteurs naturels

1. Je tiens cette remarque du principal continuateur de Fustel de Coulanges, M. Camille Jullian.

(population, longévité, activité mentale)[1]. La théorie du progrès est transformée dans le sens de l'objectivité. La notion d'un développement naturel et nécessaire remplace celle d'un perfectionnement contingent, conscient et volontaire. Mais la sociologie comtiste n'a pas conservé longtemps cet aspect déterministe rigoureusement conséquent. Dès que Comte s'est posé le problème éthique et religieux (et il se l'est posé avant même d'avoir ébauché le *Système de politique positive*[2] l'appréciation des événements a remplacé l'explication Qu'est-ce que la synthèse subjective vers laquelle est orientée toute la *Politique positive* ; qu'est-ce que la subordination de l'esprit au cœur, sinon l'affirmation péremptoire de la prééminence du jugement de valeur sur le jugement causal? N'est-ce pas en ce sens que la dynamique sociale est remaniée dans la troisième partie du *Système*? Que trouve-t-on dans cette philosophie de l'histoire (à laquelle Comte rend alors très sincèrement son vrai nom), sinon une série de thèses *axiologiques* sur chacune des grandes phases de la civilisation et sur les grands peuples qui les ont représentées[3]? Cette axiologie obéit à un critère où il faut voir la négation expresse d'une théorie naturaliste et nécessaire du progrès. Je veux parler de l'antithèse de la dignité et de l'énergie[4]. Les peuples, les temps, les hommes et les œuvres méritant d'autant moins l'estime du philosophe altruiste qu'ils ont agi avec plus d'énergie sur la réalité. L'histoire, tableau de l'accroissement et du déploiement des forces économiques et intellectuelles, n'est que le récit de la dissolution d'une société normale primitive. De là cette conclusion, jugée si souvent étrange, qui donne à l'éducation positiviste la mission de restaurer, sinon le fétichisme, au moins la théocratie orientale qui en était directement issue.

La plupart des positivistes français venus après Comte avaient l'esprit trop exclusivement scientifique pour bien comprendre le maître auquel ils prétendaient se rattacher, pour prendre conscience des problèmes dont il avait eu la hantise. Ils se sont contentés de revenir aux thèses du *Cours de philosophie positive*, de subordonner l'histoire des faits moraux à la causalité naturelle et à l'idée de loi. Gabriel Tarde seul fit exception. Je ne puis me retenir de voir dans la *Logique sociale*, les *Lois sociales*, la *Psychologie économique*, la légitime postérité du *Système de politique positive*. Mais qu'y trouve-t-on, sinon, comme l'a

1. C'est par erreur, disons-le en passant, que la dynamique sociale de Comte est si souvent classée parmi les systèmes idéologiques. Le facteur intellectuel, détérminé par la loi des trois états, n'est qu'une des composantes du progrès. Voir sur ce point la 51e leçon du *Cours de philosophie positive*.

2. C'est ce que prouve notamment le *Discours sur l'esprit positif* (IIe partie, ch. II et III), quoique la notion de la religion n'y soit pas encore celle du *Système*.

3. Que l'on relise surtout les jugements sur les Grecs et sur les Romains. *Système de politique positive*, t. III, ch. IV et V.

4. Elle est formulée dans la 45e leçon du *Cours de philosophie positive* et appliquée à la sociologie dans l'*Introduction fondamentale*, ch. III (*Système*, t. I).

montré récemment M. Ribot, l'ébauche d'une logique de la valeur et l'effort pour en tirer une explication des faits sociaux [1]? Or, quoi que l'on puisse penser de la méthode de Tarde, si souvent fuyante et indécise, il est peut-être le seul des sociologues français qui ait annoncé et pressenti un mouvement issu à la fois de la psychologie et de la critique et susceptible d'imprimer à la philosophie sociale, avant peu, une transformation décisive en opposition aux tendances dont on annonçait prématurément le triomphe chez nous.

Ainsi, quoique les auteurs des œuvres et des opuscules que nous venons d'analyser ne soient pas tous des sociologues notables, il ne sera pas inutile, croyons-nous, de soumettre à un rapide examen les thèses qu'ils ont heurtées. Ils y traitent des rapports de l'histoire et de la psychologie, c'est-à-dire du problème fondamental de la méthodologie des sciences sociales; ils y traitent aussi des rapports de la causalité volontaire et de la causalité naturelle ou des limites de la sociologie et de l'éthique. Qui peut croire ces problèmes tranchés une fois pour toutes?

X

L'on peut trouver dans les œuvres dont nous avons rendu compte deux conceptions de l'histoire radicalement opposées, une conception scientifique, naturaliste, objective, une conception psychologique et subjective. La première est celle de Loria, qui, mieux que Marx lui-même, représente la solidarité de l'historisme économique et de la théorie de la concurrence ainsi que l'identité profonde de l'historisme économique et du darwinisme social. La conception opposée est celle des disciples de Dilthey, von Wiese et Spranger, à laquelle se rallie Fogel. L'effort ingénieux de Goldscheid pour résoudre cette antinomie en la dépassant n'est légitime que si aucune des deux conceptions précédentes n'est acceptable.

Groppali nous paraît avoir bien mis en lumière la validité apparente de la thèse sociologique dont Loria est aujourd'hui le représentant le plus clair et le plus conséquent. Veut-on arriver à des explications sociologiques vraiment objectives? Il faut éviter à la fois les explications unilatérales qui n'attribuent aux faits sociaux qu'un seul facteur, et les explications confuses tirées de la multiplicité de causes placées toutes sur le même plan. Il faut classer les facteurs selon une énergie, une efficacité décroissante. Mais qui prononcera sur la valeur des solutions hypothétiques que l'on pourra proposer? L'expérimentation est interdite. Reste la comparaison. Or l'histoire est l'auxiliaire indispensable de l'ethnologie comparée. Ceci posé, qui pourrait nier la lucidité et le caractère vraiment positif de l'hypothèse et de la méthode de Loria? L'hypothèse est réellement positive puisqu'elle classe les facteurs de la conduite humaine selon le rapport qu'elles soutiennent

1. *Logique des Sentiments*, ch. II, II, § II.

avec les conditions d'existence : — en premier lieu, l'action du milieu cosmique et territorial, exprimée par la fécondité des terres ; — en deuxième lieu, le besoin nutritif et le besoin génésique, exprimés par le croît physiologique de la population ; — en troisième lieu, l'activité mentale et les inventions, — enfin seulement la vie affective et les croyances qui s'y enracinent. La méthode est positive, puisqu'elle consiste à comparer deux séries historiques dont la seconde est (ou paraît être) la récapitulation très abrégée de la première. Que manque-t-il donc à la théorie de Loria pour s'imposer à l'adhésion ? Tout d'abord une critique assez approfondie de l'idée d'adaptation. Loria distingue entre les effets humains et économiques de la concurrence et ses effets zoologiques et organiques. Pour déterminer un progrès organique chez les animaux, une adaptation par transformation de structure, la concurrence doit préalablement déterminer une élimination des faibles. De l'excès de la population animale doit résulter un déficit dans la quantité des subsistances nécessaires. Le progrès humain ou économique se produit sans que cette élimination et ces souffrances soient indispensables. L'accroissement de la population suffit, sans qu'il y ait déficit dans les subsistances, à déterminer un changement dans l'activité humaine, puis dans le rapport entre la population et le sol, enfin dans les institutions correspondantes. N'est-ce pas reconnaître que l'activité mentale de l'homme est devenue qualitativement différente de celle de l'animal ; que, par l'invention et la connaissance, elle modifie les conditions physiques de l'existence et les rapports de la population avec le milieu ? N'est-ce pas subordonner implicitement la sociologie et l'histoire à la psychologie et même à l'idéologie si décriée ? Là n'est pas la seule obscurité que présente la théorie de Loria. La position du problème de la valeur morale laisse beaucoup à désirer. Loria condamne la propriété foncière et l'économie capitaliste au nom de cette morale que Nietzsche appelle *servile* (Sklavenmoral), au nom du ressentiment de l'exploité séculaire. Mais il est impossible d'apercevoir le fondement objectif qu'il donne à ce jugement de valeur. L'association égalitaire qu'il place à l'origine de l'histoire économique a été détruite par les conditions mêmes de l'existence ; elle a été condamnée par la loi d'adaptation. La société-limite qu'il nous montre au terme de l'évolution n'est qu'une possibilité, un *pium desiderium*. La donnée historique, c'est l'économie esclavagiste et capitaliste qui s'impose, il le démontre, aux sociétés coloniales comme à l'ancienne société européenne. Loria ne peut la condamner qu'au nom de l'égalité, c'est-à-dire au nom du droit rationnel. L'introduction d'un tel critère dans la texture d'une théorie si strictement objectiviste ne prouve-t-elle pas à elle seule, non seulement que la sociologie doit reposer sur la psychologie sociale, mais que la psychologie sociale doit conclure à quelque loi des jugements de valeur [1] ?

1. L'impartialité nous oblige à dire que M. Loria trouve dans sa notion d'une société-limite un fondement objectif de l'axiologie. A propos de notre compte

Cette conclusion est le point de départ de la théorie de Dilthey dont von Wiese et Spranger sont les défenseurs, l'un mesuré, l'autre hardi jusqu'au paradoxe. Dilthey a été peut-être l'adversaire le plus pénétrant qu'aient rencontré non seulement le naturalisme marxiste et spencérien, mais encore le comtisme et l'éthologie associationniste de Mill. Il donne en effet pour fondement à l'interprétation critique de l'histoire la psychologie, non la psychologie objective et explicative qui *dé-subjective* en quelque sorte les états de conscience, mais la psychologie radicalement introspective d'un sujet qui n'observe que ce qu'il a vécu. Il en résulte que l'histoire, psychologiquement interprétée, tend tout entière vers le jugement de valeur. L'historien de la culture doit aller de l'externe à l'interne, contrairement à ce qu'exige le positivisme vulgaire; les trois moments de la science de l'histoire sont : 1° la description des faits (peuples, états, systèmes de culture), 2° les théorèmes (vérités générales mais non pas lois); 3° les jugements de valeur. Ainsi conçue l'histoire est un enrichissement de l'expérience personnelle, mais elle ne nous instruit pas à la façon des sciences de la nature en nous révélant un ordre de choses plus puissant que notre volonté; elle nous révèle à nous-mêmes en nous montrant dans les aspirations séculaires de nos semblables les aspirations de notre nature, les besoins de notre vie intérieure :

> Zeigst
> Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
> Geheime tiefe Wunder öffnen sich.

Cette conception des relations de la psychologie et de l'histoire est, comme on le voit, beaucoup plus radicale que celle de Tarde. Or Spranger l'a poussée à ses conséquences extrêmes et en même temps en a, peut-être involontairement, montré les dangers. A notre avis, c'est, non pas seulement la sociologie objective, mais la critique historique elle-même qui est en question. Elle risque d'être sacrifiée à une interprétation dite psychologique dont Spranger lui-même a montré très sincèrement l'écueil, l'introduction de la fantaisie poétique en histoire.

rendu de son livre *Verso la Giustizia sociale*, publié l'an dernier par cette *Revue*, il nous adressait une lettre dont nous détachons ces lignes : « Je voudrais pouvoir dissiper les doutes que vous soulevez dans votre dernier article à propos de mon idée de la justice sociale. Mais il faudrait pour cela une longue dissertation que je ne pouvais pas condenser dans une lettre. Toutefois il me semble que, dès que l'on admet l'existence d'une forme-sociale-limite, dont il est possible de déterminer les traits les plus marquants et la structure essentielle et vers laquelle tend nécessairement l'évolution de nos sociétés, la justice sociale n'est plus que l'ensemble des rapports qui se produisent dans cette forme-limite; et les rapports se produisant dans les diverses formes sociales qui se sont succédé jusqu'ici sont plus ou moins injustes selon qu'elles sont plus ou moins divergentes de ces rapports tendanciels. De cette manière on obtient une détermination de la justice et de l'injustice tout à fait objective. »

La formation des jugements de valeur est une opération qui prête trop facilement à l'équivoque. A-t-on en vue le jugement de l'historien sur les faits ou, si l'on préfère, sur les phases sociales, les institutions, les systèmes de culture comparés les uns aux autres? Ou parle-t-on de l'effort de l'historien pour reconstituer la table des valeurs adoptée par les hommes d'un temps et en déduire une explication des faits? La critique historique obéira à des règles bien différentes selon qu'elle adoptera l'un ou l'autre de ces points de vue. Notre jugement sur la valeur des hommes et des événements du passé sera toujours affecté de subjectivité; j'entends qu'il exprimera seulement l'axiologie de l'historien. La construction historique tout entière en sera viciée. Bossuet et Condorcet unifient les mêmes données, élaborent les mêmes matériaux, tous deux avec une grande puissance logique, mais la diversité du point de vue primitif se retrouve dans toute l'ordonnance historique. On jugera que l'un ou l'autre a dit vrai selon que l'on préférera la foi ou la science, le souci du salut éternel ou celui du droit personnel. L'histoire universelle ainsi conçue n'est qu'un *raisonnement de justification*, le plus bas, le plus irrationnel des raisonnements affectifs, selon M. Ribot[1]. Il n'en est pas de même si l'historien cherche à reconstituer la table des valeurs qui a guidé une société humaine, les conditions de sa formation et celles de sa disparition. La critique historique se donne alors à elle-même une tâche dont l'accomplissement l'aide à s'affranchir de la passion et de l'illusion personnelles. En fait, quelques-unes des œuvres les plus remarquables de la critique historique, celles de Fustel de Coulanges par exemple, doivent leur origine à un effort pour reconstituer la pensée qui guidait les hommes d'un temps dans l'appréciation de la valeur de la vie et des biens sociaux. L'école de Dilthey pourra objecter que cette opération est toujours subjective et que, faute de sympathie, nous ne pourrons jamais comprendre un jugement de valeur étranger à notre conscience. Sans dédaigner l'objection, nous ne la croyons pas très redoutable. Évidemment l'on ne peut comprendre la table des valeurs appliquée par les hommes d'un temps si l'on ne porte pas soi-même des jugements de valeur. Mais si l'on est apte à la critique historique, au sens large du mot, l'on ne cherchera pas sa propre table des valeurs dans la conscience des hommes du passé. On postulera plutôt la diversité des jugements. Autre chose la subjectivité du sentiment, autre chose celle de l'intelligence. Le démocrate contemporain, s'il a l'esprit historique, conçoit que les hommes de l'âge féodal aient pu réaliser sans en souffrir un idéal social qui est l'opposé du sien. Sans sympathiser personnellement avec l'inférieur qui fait hommage de sa personne et de ses biens à un supérieur, il comprend la puissance de ce motif et peut se représenter exactement la société qu'il a animée. Les sciences physiques

1. *Logique des Sentiments*, ch. III, section IV.

connaissent l'équation personnelle, mais loin d'en faire une règle méthodologique, elles y ont vu une erreur à corriger et ont réussi à la corriger. La critique historique, elle aussi, peut corriger l'équation personnelle, l'erreur subjective inhérente à l'interprétation d'une table des valeurs.

Sans doute l'histoire est un enrichissement de l'expérience personnelle, et Spranger n'a pas tort de dire que, éclairé par elle, l'individu voit dans sa propre culture l'abrégé de la culture humaine la plus ancienne. Mais il n'en résulte aucun droit de la fantaisie individuelle sur la critique. On conclurait tout aussi bien que la vie intérieure de la personne est d'origine sociale. Sans accepter entièrement l'hypothèse de Baldwin, la parité du développement mental de l'individu et du développement social de l'espèce, nous pouvons tout au moins admettre une correspondance générale, un travail abrégé qui permet à chaque personne de résumer en elle, dans sa vie intérieure et consciente l'expérience totale, dispersée dans la vie des générations successives. Cette loi du *travail abrégé*, sur laquelle s'édifie aujourd'hui la science de l'éducation, a tous les caractères d'une vérité objective[1]. Elle inflige, au nom de la psychologie scientifique, le démenti le plus énergique à toute interprétation fantaisiste de l'histoire universelle.

En résumé, la critique historique et l'histoire objective s'appellent l'une l'autre. Tout le travail de l'historien est inutile s'il doit rester lui-même enfermé dans les préjugés que son cercle de culture lui a imposés. Loin d'abaisser l'idéal, l'histoire l'élève et en accroît l'efficacité; loin d'affaiblir la sympathie de l'historien pour le passé humain, elle la vivifie en l'élargissant. Nous n'en voulons qu'une preuve, et Spranger nous l'apporte bien involontairement. A l'en croire, le passé de l'Amérique antérieur à la découverte n'appartiendrait pas à l'histoire universelle, parce que les peuples américains ont été sans relation avec le mouvement de la société européenne et sans influence sur elle (p. 127). Si, avant d'exprimer cette idée, Spranger avait relu les pages que, dans sa *Vœlkerkunde*, Ratzel consacre à la culture des peuples civilisés de l'Amérique précolombienne, il eût hésité peut-être à céder au préjugé européen au point d'exclure ces peuples de l'histoire universelle. L'un des fruits les plus précieux de l'histoire, conçue sociologiquement, c'est-à-dire de l'ethnologie générale et comparée, c'est qu'elle nous affranchit de ce préjugé barbare qui fait de la civilisation européenne la civilisation elle-même. Elle nous apprend à voir la civilisation dans tous les germes de vie sociale, de culture et de discipline, qu'ils aient ou non trouvé le milieu favorable à leur épanouissement. Écrite ou non, tous les peuples ont une histoire, faite d'expérience accumulée. Les Herreros ont la leur comme les Allemands. La destinée humaine et ses lois s'expriment dans l'histoire des peuples malheureux et effacés comme dans celle des grandes nations.

1. Voir Ardigò, *Scienza dell' educazione*, ch. VI et VII, Padoue, 1903.

Selon un mot heureux de Ratzel, l'*histoire est l'action, non le récit des actions*, et l'histoire universelle ne peut plus s'écrire sans que l'on tienne compte des peuples considérés jusqu'ici comme hors de l'histoire parce qu'ils n'avaient pas eu d'historiens [1].

XI

Nous avons écarté les deux thèses extrêmes, celle du naturalisme objectif et celle de la philosophie subjective de l'histoire. Une solution synthétique de l'antinomie est-elle possible? Le mérite de Goldscheid sera de l'avoir cherchée. Nous voudrions brièvement montrer pourquoi la voie qu'il indique nous semble être la seule au bout de laquelle cette solution puisse être trouvée [2].

L'histoire est pour Goldscheid une accumulation d'énergies qualifiées. Elle se rattache à la psychologie par l'intermédiaire d'une théorie de la volonté solidaire d'une théorie des valeurs et d'une théorie de la connaissance. L'auteur se représente le sujet de la volonté comme une énergie autant que comme un sujet pensant et comme un créateur de valeurs. On ne pourrait faire accepter ces vues, au moins en France, sans remonter un courant très fort. Quelque place que Wundt ait faite à la volonté dans la connaissance et dans la vie consciente tout entière la psychologie positive a considéré le vouloir plutôt comme une énigme à réduire, sinon comme une illusion à écarter. D'un autre côté le volontarisme se présente trop associé à un paradoxe métaphysique et à une théorie immoraliste du monde et de la société. La psychologie positive ne pourrait accepter l'énergétisme sans rejeter plus complètement qu'elle ne l'a fait encore les préjugés intellectualistes des logiciens, ce qui, à vrai dire, est sa mission présente. Elle devrait encore s'affranchir de la tendance plus insidieuse qui la porte à s'asservir aux procédés et aux postulats des sciences physiques, adonnées à l'étude d'un monde où la volonté n'est pas.

Goldscheid va au plus pressé, c'est-à-dire à la critique de l'idée d'adaptation. C'est donc la critique de la notion positiviste de la causalité psychologique et sociologique qu'il entreprend. Il convient de remarquer en effet que l'idée d'adaptation n'est pas propre exclusivement aux écoles évolutionnistes et transformistes, car on la retrouve,

1. Die Zeit ist nicht mehr fern, wo man keine Weltgeschichte schreiben wird ohne die Vœlker zu berühren die man bis her als ungeschichtlich betrachtete, weil die keine geschriebenen oder in Steinen gemeisselten Nachrichten hinterlassen haben. Geschichte ist Handlung. Wie wenig bedeutet daneben das Schreiben oder Nichtschreiben, wie ganz nebensächlich ist neben der That des Wirkens und Schaffens das Wort ihrer Beschreibung! (Ratzel, *Vœlkerkunde*, t. I, I, 1, p. 5.)

2. Nous avions exposé sur l'adaptation des vues semblables à celle de Goldscheid dans notre essai sur l'*Idée d'évolution dans la nature et l'histoire*, Alcan, 1902.

quoique sous une autre forme, dans ce principe naturaliste des conditions d'existence dont Comte a fait le postulat même des recherches sociologiques. Il ne s'agit de rien de moins que d'une définition nouvelle des rapports entre l'ordre social humain et l'ordre naturel. L'antithèse de l'adaptation subjective et passive et de l'adaptation objective et active remet en question les résultats d'un demi-siècle d'études. L'adaptation active est la causalité de la volonté intelligente ou elle n'est rien. Le naturalisme objectif est attaqué dans son réduit central. Il est à croire qu'il s'y défendra âprement.

A notre avis, si l'on veut examiner un tel problème impartialement, il faut chercher avant tout à réaliser le programme de Mill en constituant une éthologie individuelle et nationale. Il faut y appliquer une méthode historique et comparative. Elle seule pourra montrer si la variation et la succession des caractères nationaux expriment une accumulation d'énergie. Peut-être cet ordre de recherches a-t-il été trop négligé en France. La situation est certainement meilleure à l'étranger et surtout dans les pays de langue anglaise.

Quel que soit l'avenir réservé à la théorie de la volonté et à la conception énergétique, il est acquis que la question des rapports et des limites de la sociologie et de l'éthique, si controversée chez nous, est liée étroitement à une autre, plus négligée; nous voulons parler de la question des rapports et des limites de la psychologie et de l'histoire. Or l'on ne peut résoudre ni l'un ni l'autre de ces problèmes si l'on ignore l'origine, le fondement et le critère des jugements de valeur. Mais l'examen de la question axiologique implique une critique de la causalité sociale et historique et celle-ci exige elle même une critique des rapports entre la volonté et l'adaptation. Une sociologie étroitement objectiviste ou mécaniste est incompétente en morale car tout jugement de valeur lui échappe et est considéré par elle comme une illusion. Si le sociologue objectif, dépassant les bornes de sa science, se risque à former une table des valeurs, le mal sera pire encore, car la passivité du caractère personnel sera pour lui l'étalon de la valeur morale. La prétendue science des mœurs n'a pu jusqu'ici professer que le discrédit de l'effort.

Cependant si les données de l'histoire ne sont pas explicables sans la notion d'une adaptation active, soumettant le milieu naturel aux conditions ou plutôt aux exigences de l'existence humaine, l'adaptation de l'individu à la société ne saurait elle-même être passive. Comparé à l'énergétisme moral, l'énergétisme historique ne peut être qu'un minimum. Une science sociale, réconciliée avec la critique, montrera un jour, croyons-nous, que l'adaptation morale est un redressement volontaire, rationnel, réfléchi des courants sociaux, des traditions et des mœurs elles-mêmes, et que, seul, un caractère personnel peut s'adapter ainsi.

GASTON RICHARD.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Jules de Gaultier. — Les raisons de l'Idéalisme. 1 vol. in-18, 258 p. Paris, *Société du Mercure de France*, 1906.

M. Jules de Gaultier nous donne aujourd'hui, dans un nouvel ouvrage, qui se rattache à la série des précédents, une conception idéaliste du monde et y propose la substitution, comme principe de justification de l'existence, de l'esthétique à l'éthique, du « sens spectaculaire » au « sens moral ». Je vais tâcher de résumer de mon mieux ses idées en suivant l'auteur de très près.

Après une introduction indiquant le sens général du livre, M. de Gaultier consacre quelques chapitres à poser pour ainsi dire, et à justifier un idéalisme qui se rapproche de celui de Berkeley dont il corrige d'ailleurs la doctrine

Il critique et rejette les systèmes dualistes. « Le vice de toute hypothèse dualiste est de choisir, et de poser les termes du problème de l' existence, de telle façon qu'il soit impossible de les concilier jamais entre eux, de telle façon qu'ils impliquent contradiction et qu'il suscitent des antinomies irréductibles.... L'hypothèse dualiste exprimée en termes analytiques s'énonce en effet en cette formule : *Quelque chose existe en dehors de la chose hors de laquelle rien n'existe.* — Cette contradiction logique est essentielle au dualisme; elle est fondamentale. Le dualisme n'y peut échapper sans retomber au monisme. Si le fini existe dans l'infini, il n'est plus qu'une catégorie de l'infini. Si la substance créatrice tire d'elle-même la substance créée, l'une et l'autre sont consubstantielles, il n'y a pas entre elles de différence de nature. Dès lors la distinction de l'être en deux natures s'efface. »

Nous sommes donc ramenés au monisme. Mais ce monisme pourrait considérer comme essence de l'univers soit la matière, soit la pensée. L'auteur rejette le monisme matérialiste. Il a le tort de reposer sur une illusion, sur un acte de foi en l'existence du monde extérieur. Il suppose aussi une sorte de dualisme plus ou moins aperçu, celui de la matière et de la pensée dont il ne peut sortir quoi qu'il fasse. Il faut donc en venir au monisme idéaliste. Et M. J. de Gaultier adopte pour une bonne part l'idéalisme de Berkeley mais en rejetant pour expliquer la réalité sensible et ses apparences toute intervention divine

avec laquelle apparaîtrait une forme du dualisme condamné.

Le monde sensible et son objectivité apparente ne peuvent d'ailleurs fournir une objection véritable contre l'idéalisme. M. de Gaultier, étudiant « la logique extrême de l'idéalisme », affirme que tout peut s'interpréter du point de vue de l'idéalisme, et que l'idéalisme aboutit logiquement à un subjectivisme absolu. Les songes « nous offrent une représentation exacte de la façon dont les choses se passent, si cette métaphysique du rêve universel s'applique effectivement à la réalité ». Sans sortir de son moi, on peut ainsi posséder tous les éléments d'une explication propre à rendre compte de l'existence de l'univers phénoménal. Cependant cet idéalisme égoïste qui ne laisserait subsister que le moi du philosophe peut être dépassé, recevoir du moins une interprétation plus large. Il ne s'agit pour cela que de pousser plus loin, en appliquant toujours la méthode même de l'idéalisme. On peut ainsi ne voir dans notre moi individuel et dans les autres « moi » que des créations analogues à celle des objets. Aucun sujet individuel ne possède alors une réalité véritable, « mais tous les objets comme tous les sujets sont des moyens de représentation pour la pensée, la pensée étant la seule activité répandue dans l'univers : les rapports fixes qui existent entre les sujets et les objets témoignent, non pas de l'indépendance de l'objet à l'égard du sujet mais de la dépendance de l'un et de l'autre à l'égard de la pensée ». Et M. de Gaultier expose avec faveur cette interprétation de l'idéalisme « exposée, il y a quelque trois mille ans avec magnificence et minutie par les philosophes de l'Inde ».

Essayant ensuite une « construction systématique de l'existence sur le plan de l'idéalisme », il formule l' « étroite corrélation qui rend seule entièrement possible le fait de la connaissance : *percipere est percipi, percipi est percipere*, percevoir c'est être perçu, être perçu c'est percevoir. La même activité qui est perçue, c'est elle aussi qui perçoit, et si rien n'existe en dehors d'elle, elle ne peut percevoir que ces propres modifications. Elle ne se perçoit donc que dans le mouvement, le repos absolu impliquant un état de confusion de l'objet et du sujet, ne laissant place à aucun acte de connaissance chez un être qui absorbe à lui seul la totalité de l'existence ». Le mouvement est ainsi la condition de toute connaissance : « il se confond avec le fait intellectuel selon lequel la pensée se divise en objet et en sujet. Il est l'être même de la pensée, son mode d'action essentiel, et il est aussi l'essence même de l'être, existant de la seule existence qui lui soit attribuable, comme fait de connaissance, comme pensée. C'est de cette définition du mouvement, en tant que fait intellectuel que sortiront par la suite les notions de temps, d'espace et de cause, qui ne sont, avec l'idée même de la matière, que des catégories diverses du mouvement de la pensée s'exprimant dans le mouvement de division de l'objet et du sujet. » Toutefois on peut se demander si, comme le veut Kant, le temps et l'espace sont les conditions néces-

saires de toute représentation de la pensée, ou si la pensée pourrait se recréer d'autres modes de représentation d'elle-même. M. de Gaultier avait autrefois adopté la première solution, elle lui paraît maintenant plus douteuse, mais la cause de l'idéalisme n'en est en rien compromise. Il subsiste aussi bien si le temps et l'espace ne sont que des inventions de l'art mental. La construction idéaliste « n'a recours qu'à une seule proposition tenue pour certaine et pour *a priori*, à savoir qu'il n'est de connaissance possible que d'un objet pour un sujet ». Toute la discussion se réduit à savoir « à quel point commence l'action arbitraire et improvisatrice de la pensée, à quel moment elle commence d'avoir le choix entre plusieurs partis ». Et la théorie de l'illusionnisme reste également valable dans tous les cas.

Dans cette hypothèse de l'idéalisme moniste toutes les forces de la substance unique sont constamment en jeu, à l'état de sujet ou d'objet. Les changements qui surviennent ne sont que des modifications dans la disposition des divers objets à l'égard des divers sujets, des échanges et des interversions de fonction entre objets et sujets, qu'une identité de nature rend constamment possible. Ces changements peuvent produire un spectacle plus ou moins vaste et coordonné offrir à la contemplation du sujet des séries de phénomènes unies entre elles par des liens logiques plus ou moins étroits. Mais il est impossible, de concevoir que ces systèmes d'objets arrivent jamais « à réaliser entre tous les éléments de l'ensemble cosmique un état de perfection et d'immobilité final, puisqu'il manquerait toujours à ce concert objectif pour qu'il formât une symphonie parfaite entre toutes les parties de l'ensemble, le concours de toute cette partie du tout posée en sujet devant tout le reste et appliquée précisément à en saisir, à en contempler, à en percevoir le spectacle ». Et d'autre part on ne peut supposer que le sujet, s'objective à son tour et se confonde avec l'objet sans supprimer les conditions de la connaissance, de la pensée, et par conséquent, de toute réalité.

Une conséquence importante de l'idéalisme, de la théorie du mécanisme étudié par M. J. de Gaultier, c'est la substitution de l'esthétique à la morale comme principe justificatif de l'existence. Il est vain de rechercher le sens de l'existence dans un effort du relatif vers l'absolu, dans un processus vers la perfection. Toutefois l'illusion de la finalité éthique favorise « la production de ce mouvement nécessaire selon lequel l'existence, par l'inversion incessante du sujet en objet, se procure le spectacle d'elle même où elle se satisfait. L'illusion éthique se montre ainsi un moyen pour la fin esthétique. Mais son but reste subalterne et « le fait de l'existence ne trouve sa justification qu'en un appétit de contemplation spectaculaire, qui rend compte intégralement du double geste de la pensée où le spectacle est inventé et perçu parmi les perspectives changeantes de l'objet et du sujet ». Les moyens primordiaux dont se sert l'esprit pour appréhender les choses, c'est-à-dire le temps, l'espace, la cause, se refusent, si on les considère au

point de vue éthique, à accomplir la fonction qu'on veut leur imposer. L'homme avec eux ne peut aboutir. Au contraire ils sont merveilleusement propres à instituer le décor et l'intrigue d'un spectacle, et « ils sont en outre disposés de telle sorte que le spectateur métaphysique, pour qui ce spectacle est institué, est assuré qu'il ne cessera jamais, car il porte en lui le principe de son renouvellement indéfini ».

Si au point de vue des exigences intellectuelles la conception esthétique dépasse ainsi la conception éthique, il en est de même en ce qui concerne les exigences de la sensibilité. Il a fallu tout l'aveuglement des hommes pour ne pas voir que la logique de leurs croyances allait entièrement à l'encontre des désirs, — du désir d'être par exemple, — qu'elles devraient soutenir et satisfaire. « Il n'est pas possible, en effet, d'imaginer une évolution s'acheminant du fini vers l'infini, de l'imparfait vers le parfait, de l'accident vers la loi, — et tel est le thème commun à toutes les religions, — sans concevoir, ou que cette évolution n'atteint pas son but, ou que, ce but atteint, il ne reste plus trace de ces formes d'existence imparfaites et diverses, qui aspiraient à l'absolu. » D'autre part « l'amour divin, inconcevable en soi et sans objet saisissable, n'est fait que de la négation des passions réelles ». Il ne faut donc pas conserver la théorie éthique pour son utilité sentimentale. De l'autre point de vue, du point de vue de l'idéalisme et de la conception esthétique, un seul mobile peut être attribué à l'être « la joie de se donner soi-même à soi-même en spectacle, une sorte de narcissisme métaphysique.... Un tel mobile se traduit chez tous les êtres à quelque degré » et il « s'élève de la curiosité la plus vulgaire et la plus élémentaire, à la curiosité historique et scientifique, au sentiment de la beauté qui s'exprime dans l'art et jusqu'à cette curiosité analytique à l'égard de soi-même, de ses sensations, de ses pensées, où se reconstitue dans le microcosme psychologique, la passion essentielle qui fut attribuée à l'univers. « Et la sensibilité esthétique trouve à se satisfaire en toute occasion ; le bien et le mal de la sensibilité éthique, la joie ou la douleur, lui sont également de bons aliments, leur existence est maintenant justifiée en même temps que s'accuse leur caractère fictif, que l'entraînement du spectacle de la vie nous fait normalement oublier. »

Arrivé à ce point, l'auteur se demande si sa conception idéaliste conclut à l'agnosticisme ou à la possibilité de la connaissance. Si l'on entend la connaissance comme l'entend la philosophie dualiste, il faut conclure à l'agnosticisme, mais il faut l'entendre autrement, et c'est précisément la philosophie dualiste et ses conceptions qui rendent la connaissance impossible. Avec elles il y a un désaccord flagrant entre les formes de la connaissance et le but de la connaissance. Il n'en est plus de même avec l'idéalisme qui ne définit la connaissance que « par la seule considération de ses formes et de ses modes, par la considération des buts qu'on lui voit atteindre » sans rien chercher au delà, et sans vouloir la conformer à un idéal

arbitraire et préconçu. La connaissance devient un acte purement spectaculaire et d'ordre esthétique. L'agnosticisme n'a alors plus de sens « rien n'existe qui n'existe en vue de la connaissance et ne la satisfasse, l'existence tout entière se définit, la connaissance en acte ».

Mais l'idéalisme ainsi compris ne rend-il pas impossible la morale et la science? L'auteur se réserve de parler ailleurs de la morale, question secondaire en somme. Quant à la science, l'idéalisme ne la supprime point. Elle aurait pu ne pas être, mais elle reste possible. Un nombre infini de relations étaient possibles entre les formes objectives et les formes possibles de la pensée, et rien ne nous permet de les soumettre à quelque principe régulateur, métaphysique et *a priori*. On peut imaginer un monde où aucune science ne serait possible, mais rien n'exclut le cas « où des rapports constants s'établissent, où des séries plus ou moins durables se constituent de faits liés entre eux par un lien de dépendance, par un enchaînement d'une rigueur suffisante. Or les raisonnements que nous poursuivons ici ne sont possibles que dans le cas où une nécessité de cette sorte s'est produite... » Ainsi est possible l'activité scientifique, activité purement spectaculaire et qu'il faut distinguer expressément de l'activité où la pensée continue d'improviser le spectacle. C'est à ce dernier mouvement au contraire qu'appartient l'activité morale qui, elle, est créatrice.

Dans le dernier chapitre du livre, l'auteur étudie le Bovarysme (le pouvoir de se concevoir autre qu'on n'est), et la réalité intellectuelle. Pour l'idéalisme, rien n'existe en dehors de la pensée, et par conséquent la réalité est purement intellectuelle. Cette réalité, c'est le mouvement même de la pensée, le mouvement selon lequel la pensée se divise, dans l'acte de la connaissance, en objet et en sujet. Le sujet et l'objet qui ne présentent pas de différence de nature sont les deux termes du même mouvement de la pensée et les formes mêmes où se représente et se développe le fait unique de l'existence. La conception idéaliste montre toute la signification du bovarysme. En tant qu'elle s'applique au fait métaphysique de l'existence, elle exprime la nécessité à laquelle est soumis ce fait pour tomber sous le jour de la connaissance : « l'existence, unique en son essence, ainsi que nous sommes contraints de l'accorder pour qu'un état de connaissance soit possible, a le pouvoir de se concevoir autre qu'elle n'est, et, en vue de prendre d'elle-même cette connaissance que son existence implique, elle exerce nécessairement ce pouvoir, elle se conçoit nécessairement autre qu'elle n'est, dans la relation de l'objet au sujet, une, dans le multiple »; ainsi l'existence est liée nécessairement à la connaissance, et la connaissance à la déformation. L'existence en soi est une notion purement négative, et tout est essentiellement relatif. Le bovarysme apparaît comme « le rythme même du processus selon lequel l'existence se déplace et accomplit sa fonction essentielle de chose en mouvement. Dans un système, tel que celui de l'idéalisme, où un principe unique, la pensée, absorbant la totalité de l'être, n'a d'autre fonction que de

se représenter soi-même à soi-même, cette fonction ne peut s'accomplir que si ce principe unique tire de lui-même les éléments de la multiplicité où il se donnera à lui-même cette représentation. La réalité de l'existence ne se formulera donc que dans un mouvement où la pensée ira se différenciant constamment d'elle-même, ira, pour ramener la question aux termes intellectuels qu'elle implique et dont la formule du bovarysme est l'expression, se concevant constamment autre qu'elle n'est, composant avec ce jeu d'images différentes d'elle-même, la matière de la représentation ». Ainsi le mouvement bovaryque engendre, parmi la substance toujours homogène de la pensée, la diversité des formes où la pensée se représente, « et cette opposition de la *diversité de la forme à l'unité de la substance*, l'une conditionnant l'autre, en raison du rationalisme de la distinction en objet et en sujet, cette opposition détermine et crée tout le spectacle de l'existence ». Et pour le monisme idéaliste, il n'y a aucune autre réalité que cette réalité créée par l'esprit.

Voilà à peu près, réduite à quelques-unes de ses principales lignes, la construction philosophique de M. J. de Gaultier. J'aurais voulu faire apprécier davantage les qualités de vigueur, de subtilité, de logique que l'auteur y a déployées. Son œuvre est fort intéressante. Lui-même a pris soin de marquer quelques conceptions générales dont elle se rapproche sur plusieurs points, celle des Hindous, par exemple, celle de Berkeley, celle de Nietzsche. On y pourrait ajouter celle de Guyau et celle aussi de Renan. On se rapproche toujours plus ou moins de quelques penseurs quand on pense sur les mêmes choses. La philosophie de M. de Gaultier n'en est pas moins une œuvre personnelle, très abstraite et vivante à la fois, ce qui n'est pas un mérite commun.

Dire après cela qu'elle me paraît devoir être entièrement acceptée, c'est autre chose. Mais quelle est la métaphysique qu'un autre que son auteur puisse accepter pleinement? Encore l'auteur lui-même y voit-il parfois certaine difficultés. Pour moi je suis d'accord avec M. de Gaultier sur quelques points importants. J'arrive par d'autres chemins à certaines conclusions qui s'accordent fort bien avec plusieurs des siennes. Je crois comme lui qu'il y a partout de l'illusion, encore que je n'estime pas qu'il n'y ait que de l'illusion, je crois aussi que la perfection vers laquelle le monde a été supposé marcher, est un état contradictoire. J'admets jusqu'à un certain point, mais en les interprétant autrement qu'il ne fait, quelques-unes des thèses de l'idéalisme.

Mais je crains qu'il ne pousse trop loin l'intellectualisme. Que la curiosité soit la tendance fondamentale de l'être, cela ne me paraît point prouvé, et que l'esthétique puisse devenir le principe général qui justifie l'existence, cela ne me paraît point établi. A mon sens, comme j'ai tâché de le montrer dans un volume sur l'art qui doit paraître prochainement, ce n'est qu'un des côtés de l'activité, un des plus

importants, un procédé même qui se retrouve partout peut-être, dans la vie de l'esprit, mais qui ne s'y trouve point seule ni même exclusivement prépondérant. Faire de la pensée la seule réalité possible, c'est peut-être excessif aussi, c'est transformer le relativisme en absolutisme. Il me semble retrouver encore des traces d'une métaphysique peu acceptable dans l'unité absolue de la pensée et dans sa division en objet et sujet. Cette conception de l'être qui contemple ses propres manifestations en s'illusionnant continuellement me paraît impliquer un substantialisme difficile à admettre. Il faut, je crois, plutôt considérer à part, non pour l'isoler absolument mais sans le rattacher à une substance assez inutile à mon avis, tout acte, tout état, tout phénomène de désir ou de contemplation. Je ne voudrais pas affirmer que « la même activité qui est perçue, c'est elle aussi qui perçoit » et même je croirais plutôt le contraire. Et enfin j'aurais à critiquer même l'analyse de l'acte de connaissance et la division en objet et en sujet, pour universellement admise qu'elle soit.

Je ne puis qu'indiquer ici mes dissentiments. Il y a bien des choses que j'interpréterais autrement que M. de Gaultier. Mais je n'ai pas ici à exposer mes vues personnelles. Je voudrais surtout qu'on ne se méprît point sur le cas que je fais du talent de M. de Gaultier qui me paraît avoir droit à une très bonne place dans le mouvement philosophique contemporain, où se manifestent des tendances fortes et intéressantes, en réaction contre celles qui dominaient il y a quelque vingt-cinq ans.

FR. PAULHAN.

II. — Philosophie scientifique.

Lœb. — VORLESUNGEN UEBER DIE DYNAMIK DER LEBENSERSCHEINUUNGEN. 1 vol. in-8°, 324 p., 61 fig., Leipzig, Barth, 1906.

Les cadres de l'ouvrage que vient de publier Lœb sont ceux d'une série de leçons qu'il fut invité à faire, en 1902, à l'Université de New-York, afin de faire connaître dans leur ensemble ses recherches personnelles et celles de ses élèves de l'Université de Californie[1]. En

1. Il y a plus de vingt ans que Lœb a débuté en Allemagne par des travaux de physiologie cérébrale, bientôt suivis de son premier mémoire sur les tropismes (1888). Depuis, il est devenu professeur en Amérique, et c'est à Chicago, puis à Berkeley (Université de Californie) qu'ont été reprises ou commencées ses recherches sur les tropismes, l'action des sels, la parthénogénèse artificielle. Les articles qu'il a fait paraître successivement durant cette période viennent d'être réunis en deux volumes : Lœb, *Studies in general Physiology*, T. Fischer Unwin, London, 2 vol. in-8°.

D'autre part, une rédaction anglaise du livre que nous analysons a été publiée en Amérique : *The Dynamics of living matter*, Columbia University Biological Series, VIII, 1906; et une traduction française, d'après le texte allemand, doit paraître prochainement chez F. Alcan.

remaniant ces leçons pour la publication, l'auteur a fait entrer dans sa nouvelle rédaction l'exposé des résultats qu'il a obtenus dans ces dernières années. D'autre part, il mentionne ou analyse sommairement, à propos de chaque problème, les travaux étrangers qui ont exercé une influence sur les siens : de sorte que l'ouvrage peut passer pour une mise au point rapide de plusieurs questions de biologie générale, tout en gardant, par la nature de ses idées directrices, par le choix des sujets traités, par la méthode et l'allure de la discussion, un caractère personnel très marqué.

D'une façon générale, Lœb part de l'idée que les phénomènes biologiques, même les plus caractéristiques, sont des complexes de phénomènes physico-chimiques. « Nous considérons les êtres vivants, dit sa préface, comme des machines chimiques », en ce double sens que l'énergie qu'ils dépensent leur est fournie par certaines réactions, et que leur corps lui-même est édifié par certaines synthèses. Mais cette idée, chez lui, est moins une théorie qu'une règle de méthode, et c'est ce qui nous paraît faire, en quelque sorte, l'intérêt actuel de son travail. Nous ne manquons pas, en France notamment, de livres où la notion d'un mécanisme physico-chimique est exposée et développée comme la plus propre à nous donner une conception vraie des phénomènes biologiques en général. Mais nous y connaissons très peu les travaux des biologistes qui, dans le détail même de leurs recherches, s'inspirent des données récentes de la *chimie physique* et par là, tendent à poser les problèmes en des termes qui les rendent susceptibles d'expériences quantitatives. En étudiant, d'un point de vue à la fois plus général et plus concret, des faits autrefois répartis entre la physique et la chimie, la chimie physique a élaboré des hypothèses et des méthodes qui paraissent être plus directement applicables à l'analyse expérimentale des phénomènes biologiques que celles que pouvaient fournir la physique pure ou la chimie classique. Irréductibles, tant qu'on ne disposait, pour les interpréter, que de notions physiques et chimiques trop incomplètes en elles-mêmes, les phénomènes de la vie se laisseraient analyser par une science qui a déjà réalisé, dans le domaine inorganique, une unité plus profonde : ils rentreraient à leur tour dans la même unité, sous l'effet combiné des progrès propres de la chimie physique et de recherches biologiques orientées d'après ces progrès. A ce mouvement, Lœb est un des biologistes qui ont pris la part la plus active, et l'intérêt des résultats auxquels il est arrivé est tel que la lecture de son livre peut faire sentir à des non-spécialistes la valeur et la fécondité de ces recherches[1].

Nous ne pouvons pas songer à résumer en quelques pages, une série de leçons qui traitent successivement : de la chimie générale des phénomènes de la vie (II), de la structure physique générale de la

1. Ajoutons, d'ailleurs, que l'intelligence de ces résultats suppose quelques connaissances physico-chimiques : théorie des ions, etc.

substance vivante (III), des manifestations physiques élémentaires de la vie (IV), de l'action biologique des sels et de celle du courant électrique (V), de l'influence de la température sur les phénomènes de la vie (VI), des tropismes (VII et VIII), de la fécondation (IX), de l'hérédité (X), et de la régénération (XI), et qui sur la plupart de ces sujets, apportent des indications ou des suggestions nouvelles. Nous analyserons seulement les plus importantes des expériences de Lœb lui-même.

a) *Parthénogénèse artificielle* (X^e leçon). — Nous ne savons provoquer le développement d'un être vivant, en général, qu'en mettant en présence un spermatozoïde et un ovule de la même espèce. Sauf dans les cas de parthénogénèse naturelle, l'ovule, qui pourtant fournit à lui seul tous les matériaux du corps de l'embryon, jusqu'à ce que celui-ci soit capable de se nourrir et d'assimiler, — l'ovule est incapable de se développer par lui-même. Il a besoin, pour se segmenter, de l'action qu'exerce sur lui le spermatozoïde en pénétrant à l'intérieur de son protoplasma. Comment le spermatozoïde amène-t-il l'ovule à se segmenter? Si nous considérons comme probable, *a priori*, que son rôle, à cet égard, consiste à introduire une subtance ou un complexe de subtances doué de certaines propriétés physico-chimiques vis-à vis du protoplasma de l'ovule, il doit être possible à l'expérimentateur d' « imiter », pour ainsi dire la fécondation : en modifiant convenablement la composition chimique du milieu, on doit pouvoir obtenir le développement d'ovules qui, dans les conditions naturelles, ne se seraient segmentés qu'après la pénétration d'un spermatozoïde. De cette idée sont nées les expériences de *parthénogénèse artificielle* qui, entre les mains de Lœb, ont passé par deux phases :

1° Il a constaté, avec Hertwig, Morgan, Delage, qu'on obtient assez facilement, chez les Échinodermes, des développements d'ovules non fécondés en soumettant les ovules à l'action d'un milieu plus riche en sels que l'eau de mer normale. En outre, il a montré que les sels n'agissent pas ici par leurs propriétés chimiques spéciales : car on peut employer soit des chlorures de différents métaux, soit de l'urée, du sucre, etc. Tous ces corps provoquent un développement parthénogénétique des ovules non fécondés, du moment qu'on en ajoute une quantité suffisante pour augmenter dans la même proportion la concentration moléculaire de l'eau de mer. Ce qui détermine le développement, ce n'est donc pas la présence de telle ou telle substance, mais *l'augmentation de la pression osmotique* dans le milieu où l'on place les œufs non fécondés.

2° Si cette première méthode a permis de constater la possibilité de la parthénogénèse artificielle chez des représentants d'un grand nombre de groupes zoologiques, elle est loin, cependant, de donner des résultats complètement identiques à ceux de la fécondation. Mais Lœb l'a perfectionnée récemment : sa nouvelle méthode consiste à faire précéder le traitement par l'eau de mer hypertonique d'un traitement par l'eau de mer additionnée d'une petite quantité d'un *acide* de la

série grasse. Les ovules qu'on a fait passer rapidement par cette solution faiblement acide présentent un phénomène qui, dans les conditions normales, est caractéristique de la fécondation : ils se forment une membrane. Lœb attribue à la formation de cette membrane le développement plus normal, plus régulier, d'une plus grande quantité d'œufs. Appliquée aux Échinodermes, sa méthode nouvelle lui a permis, en effet, d'obtenir la transformation rapide de presque tous les ovules soumis à l'expérience en larves normales, présentant la structure complexe des embryons du groupes (pluteus) et nageant dans l'eau de mer. Au lieu et place du spermatozoïde, deux variations quantitativement déterminées du milieu physico-chimique ont mis en train le développement de l'ovule.

b) *Tropismes* (VIIe et VIIIe leçons). — Sous le nom d'instinct, nous avons l'habitude de décrire, chez les animaux, une grande variété d'actions qui ont pour résultat de placer l'individu lui-même ou sa progéniture dans des conditions de vie nettement définies. Il y a lieu de se demander si les mouvements qui composent ces actions ne sont pas déterminés, quant à leur direction, par telle ou telle influence physico-chimique, à laquelle l'organisme réagit en fonction de sa structure et de la composition de ses tissus. En réalité, nous savons depuis longtemps que la plupart des plantes et des animaux fixés, soumis à une force physique ou chimique *de direction déterminée*, *s'orientent* suivant cette direction : sous l'action des rayons lumineux, la tige se dirige vers l'origine des rayons (héliotropisme positif), la racine s'en éloigne (héliotropisme négatif); sous l'action de la pesanteur, la tige croît suivant la verticale et de bas en haut (géotropisme négatif), la racine pousse de haut en bas (géotropisme positif). Lœb et beaucoup d'autres observateurs ont fait connaître toute une série d'animaux libres dont les mouvements présentent le même caractère de dépendance rigoureuse à l'égard de la direction des « champs de force » auxquels ils sont soumis : lumière, gravitation, courant électrique, diffusion d'une substance chimique, etc. Extérieurement, ces *tropismes* se manifestent par un déplacement des animaux suivant la direction du « champ de forces », dans un sens positif ou négatif : par exemple, des chenilles de *Porthesia chrysorrhœa*, placées dans un tube de verre dont le grand axe est perpendiculaire au plan d'une fenêtre, se réunissent toutes à l'extrémité du tube la plus voisine de la fenêtre, et y meurent de faim plutôt que de revenir vers la nourriture qu'on approche d'elles par l'autre extrémité du tube; des Paramécies soumises à l'action d'un courant électrique se transportent toutes vers la cathode. Mais, d'après Lœb, ce mouvement continu et quasi rectiligne n'est ici qu'une conséquence. Le fait essentiel du tropisme, c'est l'*orientation* initiale adoptée par le corps de l'animal et qui impose la direction du mouvement.

Or la nécessité de cette orientation peut se déduire des deux faits suivants :

1° Les organismes ont généralement une structure symétrique par rapport à un axe ou à un plan (symétrie bilatérale des animaux supérieurs);

2° La lumière, la pesanteur, le courant électrique, agissant sur certaines cellules, y déterminent une accélération ou un ralentissement de certaines réactions (influence de la lumière sur l'assimilation des plantes à chlorophylle).

Il suffit que la seconde de ces conditions soit réalisée à un degré suffisant, chez un organisme donné, pour que cet organisme soit amené à faire coïncider ses éléments de symétrie avec ceux de son milieu. Supposons, en effet, que l'animal soit atteint latéralement par des « lignes de forces » (par exemple, par des rayons lumineux) : les deux côtés de son corps travailleront d'une manière inégale, et il en résultera un mouvement de rotation partielle, — un « mouvement de manège », — qui se prolongera jusqu'à ce que la position du corps soit devenue symétrique par rapport à la direction du champ : à ce moment, la quantité d'action physico-chimique reçue par les deux côtés du corps étant égale, leurs mouvements deviennent eux-mêmes égaux, et donnent pour résultante une trajectoire sensiblement rectiligne.

Récemment, Lœb a découvert qu'une modification quantitativement déterminée de la composition physico-chimique du milieu pouvait renverser le sens de l'héliotropisme : des *Gammarus* d'eau douce, qui dans les conditions normales, sont négativement héliotropiques, deviennent positivement héliotropiques dans une solution faiblement acide. Chez d'autres animaux, on obtient un changement de sens de l'héliotropisme en élevant ou en abaissant la température jusqu'à un certain nombre de degrés, en diluant ou en concentrant l'eau de mer dans certaines proportions.

c) *Action biologique des sels; mécanisme de l'excitation du muscle ou du nerf par le courant électrique* (IIIe et V^e leçons). — Les recherches que Lœb a commencées sur cet ordre de questions permettent d'entrevoir comment se précisera, expérimentalement, l'analyse physico-chimique des phénomènes que nous venons de mentionner. — Chacun des sels qui entrent dans la composition du milieu (extérieur ou intérieur) duquel dépend la vie des organismes a une action propre, distincte de sa contribution à la pression osmotique totale du milieu et cette action n'est compatible avec la vie que si elle est limitée par celles des autres sels. Ainsi, une solution de NaCl pur ne permet pas le développement des œufs d'un poisson marin; elle est « désempoisonnée », au contraire, par l'addition d'une quantité déterminée d'un sel de métal bivalent, en lui-même très « toxique ». — Dans une solution qui contient des sels de K en concentration suffisante, un muscle perd son excitabilité; dans une solution d'un sel de Na, il entre en contractions rythmiques, pourvu, toutefois, qu'il renferme lui-même une proportion convenable de Ca. Tous ces faits

tendent à montrer que les « ions » de ces différents sels forment avec les albuminoïdes des tissus des combinaisons lâches, où ils peuvent se remplacer entre eux.

Le courant électrique est susceptible de produire sur le nerf ou sur le muscle des effets de deux sortes : 1° il l'excite ou détermine sa contraction ; 2° il diminue l'excitabilité du côté de l'anode, et l'augmente du côté de la cathode. Or les mêmes effets peuvent être obtenus en soumettant le muscle ou le nerf à l'action de certains sels. Il est donc possible, d'après Lœb, que l'excitation électrique elle-même résulte d'une série de variations locales dans la concentration des « ions », variations déterminées par le passage du courant.

On jugera peut-être que beaucoup de ces hypothèses ont encore un caractère assez schématique. Mais, outre qu'un ensemble de recherches aussi nouveau a besoin de quelque temps pour s'orienter, il est bon que le biologiste se fasse, provisoirement, une représentation simple du mécanisme interne des faits sur lesquels il cherche à agir du dehors, pourvu que cette représentation soit de nature à être corrigée rapidement par les expériences qu'elle aura provoquées. Ce que les phénomènes de la vie ont de déconcertant pour nous, c'est leur « automatisme », c'est l'impossibilité où nous sommes jusqu'ici de démonter et de reconstruire leur mode de production. Aussi Lœb indique-t-il à plusieurs reprises que son objet principal a été de découvrir des procédés physico-chimiques capables de nous « rendre maîtres » de ces phénomènes. Par ces procédés, nous ne réussissons d'abord qu'à imprimer aux mécanismes délicats de la vie quelques poussées générales, dont le détail nous échappe ; mais, à mesure que nous perfectionnons nos méthodes, le succès croissant de nos procédés nous procure une connaissance plus précise de ceux qui sont réellement employés dans l'organisme. Comme le dit Lœb (p. 90), « l'analyse qui est nécessaire pour nous rendre maîtres des phénomènes de la vie fournit une base plus sûre que celle qui tend directement à les expliquer ».

H. Daudin.

III. — Sociologie.

C. Bouglé. — La démocratie devant la science. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque générale des Sciences sociales*. 312 p., F. Alcan, édit., Paris, 1904.

« L'idéal égalitaire contre la morale déduite de la biologie » tel serait le titre lourd, mais exact du livre de M. Bouglé. La démocratie est pour lui moins un fait historique, une force politique agissante qu'un idéal moral imposant aux hommes l'obligation de vivre sous

les lois de l'isonomie, de l'isotimie et de la solidarité économique. Ainsi comprise elle procède de l'activité subjective et dépasse la nature. L'idéal égalitaire est donc supra-scientifique et par suite est exposé à la critique de ceux qui demandent aux sciences constituées « un mètre de la valeur ». C'est ce qu'ont aperçu les adversaires politiques de l'égalité et la démocratie a été examinée à la lumière de la biologie transformiste. On a opposé à ses partisans les lois naturelles auxquelles on est tenté d'attribuer l'origine des inégalités qu'elle détruit ou affaiblit. On a justifié l'inégalité sociale soit au nom de l'hérédité (*anthroposociologie*), soit au nom de la différenciation (*théorie organique*), soit enfin au nom de la concurrence (*darwinisme social*).

La démocratie française, qui dans sa vieille lutte contre l'Église opposait à la morale surnaturelle l'espoir d'une morale scientifique se voit discréditée au nom d'une conception réaliste de la politique et du droit, déduite par ses adversaires des lois mêmes de la vie.

C'est à résoudre cette antinomie apparente de la conscience contemporaine que M. Bouglé applique les ressources de sa science, la souplesse de sa dialectique et l'éclat de son talent. Acceptant hardiment le combat sur le terrain choisi par ses adversaires, il entreprend de démontrer : 1° que les conclusions vérifiées de la biologie ne peuvent être interprétées impartialement en faveur d'une conception aristocratique de la morale, du droit et de la politique; 2° que la biologie, ou, plus généralement, la science, ne peut juger d'un idéal.

M. Bouglé concentre sa critique sur trois lois, la loi de Lamarck ou de l'hérédité des caractères acquis, la loi de Milne-Edwards ou de la différenciation organique, la loi de Darwin ou de la sélection naturelle et sexuelle. Sa polémique varie avec chacune de ces lois. Il oppose aux interprètes de la loi de Lamarck tous les faits zoologiques, anthropologiques et sociaux qui en montrent le caractère conjectural. Il juge la loi de Milne-Edwards beaucoup mieux fondée, mais nie qu'elle offre un critère applicable au jugement des complications sociales au milieu desquelles les idées égalitaires surgissent et se répandent. D'ailleurs, autre chose la spécification technique, autre chose la différenciation juridique. Quant à la loi de Darwin : 1° elle énonce les conditions de l'adaptation plutôt que celles du progrès; 2° les effets en sont atténués par ceux de l'association pour la lutte. L'auteur se garde d'ailleurs de conclure que la démocratie repose sur la réalité biologique. Le mouvement démocratique n'est pas « antiphysique ». Il pourrait se présenter comme une sorte de retour à la nature débarrassée d'institutions prohibitives. « Mais s'en tenir à cette réponse ce serait ne mettre en lumière qu'un seul aspect de la réalité. D'un autre point de vue, il apparaît en effet que la démocratie tâche d'éluder certaines lois ou de dépasser certaines tendances de la nature, telles du moins que la biologie les révèle, et que son espérance est bien de faire vivre, à l'aide de forces nouvelles, un idéal

inédit » (p. 286-287). Les sociétés démocratiques cherchent à aller plus loin et plus haut que la nature. Non seulement elles retiennent, de préférence à certaines autres, certaines de ses tendances, mais en les prolongeant elles les plient à des desseins inconnus. Elles tentent décidément d'autres voies et c'est pourquoi elles échappent désormais à la compétence de la biologie. *En vain, pour les arrêter, dresserait-on maintenant sur leur route telle ou telle loi de l'évolution organique; elles passent au-dessus; elles se meuvent dans un autre plan* (p. 288). Il n'appartient donc pas « à une sociologie naturaliste de prononcer sur le progrès humain » (p. 294). Sans être radicalement fausses, ses thèses ne sont vraies qu'à moitié. Elle ne voit pas « les forces et les formes spéciales aux sociétés », et c'est ce parti pris qui engendre tant de malentendus. Aussi « ceux qui étudient les faits sociaux en eux-mêmes et non plus à travers le prisme des analogies biologiques se trouvent-ils amenés à proclamer qu'il y avait plus de vérité relative dans les distinctions du spiritualisme que dans les confusions du naturalisme. Du moins faut-il maintenir que les sociétés humaines sont des formations intermédiaires entre celles de la nature et celles de l'esprit, tantôt plus rapprochées, tantôt plus éloignées suivant les différentes phases de leur histoire, de l'un ou de l'autre de ces deux pôles. *Et peut-être, ce qui caractériserait le mieux le mouvement démocratique, ce serait la volonté de conformer de plus en plus, en poussant aussi loin que possible le respect des personnes, l'organisation sociale aux vœux de l'esprit* ».

En écrivant ce livre, M. Bouglé n'a pas seulement donné à ses *Idées égalitaires* un complément indispensable : il a fait une œuvre excellente et opportune, moins en brisant les armes débiles empruntées par l'opposition néo-monarchique à une anthropologie mal comprise, qu'en mettant la démocratie sociale en garde contre son culte du naturalisme et sa prétention de fonder l'éducation publique sur une morale exclusivement scientifique. La démocratie française obéit en cela bien moins au souci de la sincérité scientifique qu'à une secrète aversion de tout ce qui lui rappelle le christianisme, mais cette aversion peut lui devenir fatale et la conduire à un immoralisme qui paralyserait son élan.

Notre devoir de critique est de chercher si l'auteur a réussi à soustraire la notion de la société démocratique aux objections fondées, non certes sur les caricatures de la science (anthroposociologie, biosociologie, etc.), mais sur une biologie, une psychologie physiologique et une démographie bien informées. Nous le devons d'autant plus qu'il y a plusieurs façons de concevoir la démocratie et que les adeptes de la démocratie libérale pourraient être tentés de discuter les thèses et les programmes de leurs adversaires socialistes en s'appuyant sur l'enseignement des sciences naturelles les moins conjecturales.

Rappelons tout d'abord que la *Démocratie devant la science* est

comme une suite, un second volume des *Idées égalitaires* du même auteur. Cette dernière œuvre concluait que l'idéal égalitaire est moins une cause qu'un produit de conditions sociales. On y lisait ce passage : « Si l'on voulait expliquer pourquoi nos sociétés occidentales sont devenues à la fois très unifiées et très compliquées, très hétérogènes et très homogènes, très denses et très étendues, c'est toutes les espèces de transformations qu'y ont subies *les âmes et les corps, les choses et les personnes, la nature et l'humanité* qu'il faudrait énumérer; et il ne suffirait nullement de dire que les hommes y ont voulu vivre en égaux. L'idée de l'égalité ne saurait être la source des multiples courants qui ont entraîné nos sociétés : elle en est plutôt le confluent. On ne comprendrait guère que, parce qu'ils se jugeaient égaux, les hommes eussent choisi de se soumettre à un pouvoir central, de se grouper en associations entre-croisées, de s'assimiler et de se différencier, de s'agglomérer et de se multiplier : mais parce qu'ils s'agglomératent et se multipliaient, se différenciaient et s'assimilaient, se groupaient en associations entre-croisées et se soumettaient à un pouvoir central, on comprend qu'ils en soient insensiblement arrivés à se juger égaux. *En ce sens les idées directrices de nos sociétés sont sorties de leurs entrailles mêmes*[1]. » Après avoir ainsi démontré que l'idée est née du fait social avant de le diriger, M. Bouglé ajoutait l'expression d'un doute : « Nous avons prouvé que l'idée de l'égalité résulte logiquement des transformations réelles de nos sociétés : ce n'est pas prouver du même coup qu'elle doit moralement les commander. *Après tout il se peut que toute une civilisation erre et fasse fausse route*[2]. »

La *Démocratie devant la science* a été écrite pour lever ce dernier doute, puisque ce sont les enfants perdus de l'anthropologie et de la biologie qui ont surtout accusé la civilisation égalitaire de faire fausse route. M. Bouglé devait examiner, sinon l'idéal d'une société d'inégaux, au moins le concept d'une direction sociale qui obéirait exclusivement aux lois réelles ou hypothétiques de la biologie ou de l'anthropologie. Quelle est la portée véritable de cet examen?

Est-ce à la biologie et surtout aux sciences conjecturales et aux hypothèses philosophiques fondées sur la biologie que nous devons demander si la civilisation, dont l'égalitarisme est le signe plutôt que l'essence, est vraiment égarée? M. Bouglé conclut négativement. Il isole les vérités scientifiques de conjectures très souvent inspirées par une passion politique ou sociale secrète et il démontre que la biologie transformiste, partagée entre écoles dont chacune est à l'état de devenir, ne peut fournir aux sociologues que des critères vagues et ambigus. Les faits sociaux dont l'égalité n'est que la représentation idéalisée peuvent recevoir de la biologie une interprétation favorable,

1. *Les idées égalitaires*, Conclusion, p. 246.
2. *Ibid.*, p. 247.

mais le biologiste n'a pas entre les mains ce « mètre des valeurs » que des esprits sans critique attendent de ses travaux. Sa tâche, déjà suffisamment laborieuse, est de dégager quelques lois générales d'une multitude de faits qui se dérobent toujours à la mesure et souvent à l'expérimentation directe. Or l'observation des sociétés lui présente un mélange inextricable de faits vitaux et de faits sociaux, une interprétation des lois biologiques et des influences sociales les plus naturelles. S'il sait se tenir dans sa sphère, il ne portera aucun jugement de valeur sur la marche des civilisations.

Comme on le voit, la question posée dans la conclusion des idées égalitaires ne reçoit pas encore de réponse. La *Démocratie devant la science* est un très beau plaidoyer, mais l'avocat n'y a plaidé que l'incompétence du tribunal biologique. Il est probable toutefois que, dans sa pensée, la cause de la civilisation démocratique est gagnée et que la question de procédure et de juridiction domine et emporte la question de fond. En effet devant quel tribunal scientifique renverrait-on désormais la cause? La sociologie, comme le traité sur les *Idées égalitaires* l'a démontré, constate une tendance des sociétés civilisées vers l'assimilation de leurs membres et par suite vers l'égalité. La pénétration de l'idéal démocratique dans la conscience sociale est donc un fait explicable par des causes générales et par suite une tendance légitime. Ici, le fait est à lui-même son propre critère. De ce côté, il n'appartient qu'à la philosophie de dépasser l'horizon scientifique. Si l'on prétend faire appel d'une science moins générale à une science plus générale, la biologie seule se présentera. C'est la seule science de la nature qui enserre l'homme, la seule qui puisse élever quelque prétention à l'étude de la conduite. Mais la compétence du biologiste écartée, il ne reste aucune science qui puisse apprécier la direction idéale que les sociétés humaines se donnent à elles-mêmes, au prix d'une expérience douloureuse. M. Bouglé peut donc idéaliser dans le second de ses ouvrages l'égalitarisme qu'il avait traité comme un fait historique dans le premier; il peut considérer comme une fin un état de la conscience collective qui n'était d'abord pour lui qu'un effet des lois sociologiques.

Faut-il accepter cette conclusion d'une dialectique merveilleusement habile et souple? Si peu disposé que nous soyons à fonder la morale et le droit sur la connaissance biologique, nous ne le pensons pas. M. Bouglé met en pleine lumière l'incompétence du biologiste (et même en quelques lignes, celle du sociologue) [1] à juger de l'idéal moral, mais il laisse dans l'ombre sa compétence quant à l'applicabilité du programme de la démocratie. Incapable de former aucun jugement de valeur, le biologiste peut porter des jugements d'existence sur certaines conditions de la durée des sociétés. La spécification des sexes, le croît physiologique, le rapport entre la densité de la popu-

1. P. 296.

lation et les ressources du territoire, l'immigration, l'adaptation des races et les différences d'aptitudes qui en résultent, voilà autant de faits biologiques qui portent des conséquences profondes et d'où peuvent résulter des obstacles invincibles à l'égalitarisme. La démocratie niveleuse (disons *sociale* si ce terme n'est pas une antiphrase) devrait abattre toute hiérarchie domestique, donner aux femmes et aux hommes non seulement la même culture mais les mêmes droits politiques et la même influence sur la marche des événements; elle devrait aussi limiter autant que possible le croît physiologique pour réduire au minimum la concurrence vitale. Or une société qui ferait sur elle (ou tenterait de faire) de telles expériences ne se condamnerait-elle pas à disparaître au bout de quelques générations, surtout si elle avait des rivales ayant plus qu'elle l'intelligence des lois de la vie?

Nous disions que la *Démocratie devant la science* idéalise un état de la conscience sociale qui, dans les *Idées égalitaires*, était considéré comme un simple produit de conditions historiques. Cette transposition des thèses ne nous semble pas complètement justifiée. M. Bouglé se défend d'opposer la critique de la connaissance aux prétentions des biologistes (p. 20). Cependant c'est en rappelant la distinction classique du sujet et de l'objet qu'il justifie son idéalisation de l'égalitarisme. Mais comment entend-il cette distinction? en psychologue positif ou en philosophe critique? M. Bouglé a laissé en dehors de son examen la psychologie physiologique et nous ne songeons pas à le lui reprocher. Cette science ne peut cependant rester toujours en dehors du débat car elle jette un pont entre la nature et l'idée. C'est à elle (ainsi qu'à la psychologie ethnique) qu'il appartient de dire en quelle mesure les masses humaines sont susceptibles d'être vraiment émancipées par la culture. Ce sont les lois psychologiques qui régissent les mouvements des masses humaines et en déterminent l'assimilation. Mais les lois psychologiques, elles-mêmes, ne sont pas radicalement indépendantes des lois biologiques. Elles sont plutôt greffées sur elles comme celles-ci sont greffées sur les lois physiques et mécaniques. Le sujet de la conscience sociale peut bien avoir l'illusion de s'affranchir des lois qui, en dernière analyse, conditionnent son existence, mais le rôle de la science, dût-elle devenir impopulaire à son tour, est de définir le moment où l'idéal pratique commence à être obscurci et égaré par l'illusion.

Si les lois biologiques s'opposent maintes fois aux efforts du démocrate niveleur, en d'autres termes si elles limitent les conséquences des lois sociologiques spéciales, la philosophie sociale doit, selon nous, contempler avec sérénité ces flux et ces reflux de l'égalité et ne pas croire surtout que l'esprit humain recule devant les forces aveugles toutes les fois que la marche de la vie déjoue les prétentions de masses aveugles elles-mêmes. Aussi les vérités austères de la biologie (bien distinctes des conjectures en faveur dans le demi-monde

de la science, doivent-elles faire partie intrégrante d'une éducation virile de la démocratie : elles l'égareront moins que les sophismes économiques de Marx et de ses disciples.

GASTON RICHARD.

Dr Fausto Squillace. — DIZIONARIO DI SOCIOLOGIA. 1 vol. petit in-8°, Milan, Remo Sandron, 1905; 119 p.

Les dimensions très restreintes de cet ouvrage avertissent immédiatement le lecteur qu'il ne s'agit pas véritablement d'un dictionnaire, mais seulement d'un répertoire sommaire des termes de sociologie. Ce répertoire est d'ailleurs très personnel : l'auteur y définit le sens qu'il juge désirable d'attribuer aux mots, beaucoup plus qu'il ne se préoccupe de savoir quel sens ils ont effectivement reçu chez les écrivains antérieurs. Il expose également ses idées propres à l'occasion de ces définitions, non par entraînement, mais d'une façon volontaire et systématique, « parce que le dictionnaire d'une science en formation doit servir non seulement à instruire ceux qui ignorent, mais à fournir un thème de discussion aux hommes compétents ». Il insère cependant un assez grand nombre de termes appartenant à des écrivains contemporains : il cite notamment beaucoup, parmi les Français, MM. de Roberty et de la Grasserie; il paraît avoir moins lu M. Durkheim : ce qu'il dit de sa méthode sociologique est singulièrement sommaire, et je n'ai pas trouvé dans l'ouvrage d'article sur la *contrainte* sociale. — Les renvois ont le défaut d'être faits simplement par nom d'auteur; quelquefois, mais rarement, par titres d'ouvrages; jamais par chapitre, page ou paragraphe. Les quinze dernières pages du livre sont remplies par une liste de sociologues : nom, nationalité, titre des ouvrages. Cette liste peut être utile : elle le serait beaucoup si elle était plus complète, et surtout si elle contenait quelques indications bibliographiques (date des ouvrages, étendue, éditeur, etc.). Elle est dominée par une classification des doctrines sociologiques, dont l'auteur donne l'explication dans le corps de l'ouvrage.

A. L.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

1906, January — October.

Bosanquet. *Contradiction et réalité.* — Il n'y a pas de prédicats qui soient intrinsèquement contraires entre eux. Ils ne le deviennent que par les conditions sous lesquelles on les rapproche. La contradiction consiste en ce que l'on assigne au même terme des choses qui diffèrent et sans qu'on fasse dans ce terme aucune distinction telle qu'il soit capable de les recevoir toutes. La contradiction logique est causée par un essai pour réunir deux ou plusieurs termes « sans ajusment adéquat du contenu pour leur réception ». En ce sens, on peut dire légitimement que la contradiction est impensable et qu'elle ne peut caractériser la vérité ou la réalité ultime. Discussions avec les hégéliens sur la « négativité ». Le point important pour l'auteur, c'est d'établir une différence entre la contradiction et la « négativité ».

Norman Smith. *Avenarius et sa philosophie de l'expérience pure.* — (2 articles) : Étudié surtout d'après son livre *Der menschliche Welt-Begriff* (1891). Tandis que les autres philosophes jusqu'ici ont considéré l'expérience comme devant être interprétée par les conceptions métaphysiques, pour Avenarius l'expérience pure est par elle-même intelligible, tandis que les théories métaphysiques existantes ne sont que des faits qui réclament une explication philosophique. Il appelle sa philosophie un « empiriocriticisme » et prétend, en ce qui concerne la méthode, combiner et dépasser Hume et Kant. Des critiques compétents considèrent sa doctrine comme la forme la plus récente et la seule soutenable du matérialisme. — La théorie d'Avenarius peut se résumer ainsi : Rien n'existe que l'expérience et la caractéristique fondamentale de l'expérience, c'est l'espace. Le moi lui-même est directement ou indirectement en relations spatiales avec les objets qui l'entourent. Ce monde spatial varie avec une partie du moi, qui est le cerveau. Cette relation est mutuelle et réciproque. Le problème fondamental de la métaphysique est de réconcilier ces deux points de vue : La conscience naturelle est composée de deux éléments : une expérience et une hypothèse. L'expérience inclut les corps de mes semblables. L'hypothèse c'est l'interprétation de leurs mouvements en tant qu'ils sont expressifs. Avenarius rejette l'idéalisme subjectif et le dualisme qu'il tient pour absolument faux. Il place sous un nouveau

jour le parallélisme du physique et du psychique. Tandis que le parallélisme implique le dualisme, le rapport qu'il établit entre les séries mentales et les séries physiologiques est de la même nature que celui qui existe entre les facteurs dans une fonction mathématique. Dans cette relation fonctionnelle, il n'y a pas plus de dualisme que entre les prémisses d'un raisonnement et la conclusion qui en résulte. Sa conception monistique, base de sa critique de l'idéalisme subjectif et sur laquelle il prétend rétablir un réalisme scientifique n'est pas d'accord (suivant l'auteur de l'article) avec la philosophie naturaliste de la *Kritik der reine Erfahrung*. — Suit une critique où Norman Smith soutient « que l'idéalisme a trouvé un prophète dans le camp ennemi ». Il reproche surtout à Avenarius de soutenir que « l'introjectionisme » est la source de l'idéalisme subjectif. Par ce mot (auquel d'ailleurs Avenarius donne deux sens qui ne sont pas identique) il faut entendre une erreur de la conscience naïve qui se traduit par l'animisme chez l'homme primitif et les enfants : sous sa forme abstraite, elle a conduit à une autre erreur qui est le subjectivisme idéaliste. D'après Norman Smith, cette thèse n'est pas acceptable et est infirmée par l'anthropologie et l'histoire actuelle de la philosophie. Le subjectivisme est un développement purement philosophique, basé sur des considérations physiques et physiologiques et qui n'a pris sa forme définitive que dans les temps modernes.

Winch. *Psychologie et philosophie du jeu* (2 articles). — Comparaison et examen des diverses conceptions de la nature du jeu. Elles ont une grande importance pédagogique, pour la préparation aux devoirs sérieux de la vie, en un mot pour la pratique. L'auteur examine la question dans ses rapports avec la perception et l'imagination, puis comme croyances fictives, puis dans le langage et l'art où il prend un aspect plus universel. Examen de la théorie de Gross qui est critiquée sur plusieurs points. Exposé des hypothèses philosophiques sur l'origine et la nature du jeu : c'est un surplus d'énergie (H. Spencer), c'est une préparation aux fonctions nécessaires de la vie (Groos). L'auteur en expose une moins connue qu'il appelle la théorie de la récapitulation (qui semble la sienne). Certains faits montrent que le développement de l'individu a une signification historique et ne peut être expliqué par une simple adaptation aux circonstances présentes; de plus, certaines adaptations tendent à être héritées à des phases correspondantes dans l'ontogénie et dans la phylogénie. Si la récapitulation ne couvre pas tout le champ de la biologie, elle y trouve du moins une large application. On peut donc s'attendre « à trouver que le travail d'un âge devient le jeu de l'âge qui suit ». Exemple : L'enfant qui fait l'école buissonnière (*plays truant*) se distingue ordinairement de ses camarades, par l'impulsivité, le manque de persistance, la négligence de sa personne, le manque de sympathie, et « est comme un rejeton d'une formation ancienne, indiquant pour la psychologie génétique

un retour probable à l'origine de l'instinct migrateur ». Un Américain M. Jegi, d'après un questionnaire de 8 000 écoliers interrogés sur leurs espérances, ambitions, vocations a noté un étonnant accord entre eux : les occupations les plus populaires pendant les premières années d'école sont le travail manuel (menuisier, mécanicien, etc., pour les garçons; couture, ménage, etc., pour les filles) et ce choix ne paraît pas devoir être attribué à l'enseignement. Beaucoup d'hommes adultes dont les occupations sont le choix de leur âge mûr, se félicitent d'avoir échappé à la carrière dans laquelle les impulsions de leur jeunesse les poussait à entrer. Tous ces faits s'expliquent fort bien par la théorie de la récapitulation. Le jeu fournit donc quelques suggestions sur le développement mental.

Rutgers Marshall. *Présentation et représentation.* — (L'article comprend des figures et un grand nombre de formules composées de lettres à types extrêmement variés, ce qui rend l'analyse impossible.) Il est admis universellement que chaque présentation est nouvelle et unique ; mais cela comporte un corollaire qui n'est pas généralement reconnu : c'est que « dans sa nature propre, chaque présentation pour un moi donné est nécessairement à chaque moment une nouvelle forme de présentation ». L'auteur traite longuement des présentations primaires et secondaires et conclut que sa thèse est en opposition avec l'opinion d'éléments présentatifs stables qui pourraient être traités comme on traite des complexus moléculaires stables.

Dans un court article *Taylor*, sous le titre *Vérité et conséquences*, discute encore contre Schiller sur l'inépuisable questiou du pragmatisme.

Schiller. *L'ambiguïté de la vérité.* — Le conflit actuellement régnant entre l'ancien intellectualisme et la nouvelle école « pragmatique » couvre en réalité tout le champ de la philosophie. Vu la différence de but et de méthode, il est probable qu'il n'y a pas une seule théorie intellectualiste qui ne doive être rétablie en termes « volontaristes ». Sur ce champ de bataille, l'auteur se confine dans un petit coin, indiqué par le titre de son article. Il se propose d'examiner principalement les points suivants : 1° montrer qu'une analyse de la vérité est nécessaire et possible; 2° qu'elle se ramème à un problème que la logique intellectualiste courante ne peut ni écarter ni résoudre; 3° qu'en dissipant les abstractions de cette logique formelle, on rend ce problème à la fois simple et soluble; 4° que le résoudre, c'est établir le critérium pragmatique de la vérité; 5° la définition de la vérité unifie l'expérience et rationalise la classification des sciences. La vérité peut être définie une valeur logique et réclamer la vérité c'est réclamer la possession d'une telle valeur. Cette validation procède par voie pragmatique, c'est-à-dire par expérience de son effet sur le corps de vérités qu'elle affecte. Il est évident qu'en ce sens la vérité admet des degrés s'étendant de la vérité la plus simple qui satisfait

quelque but, jusqu'à un idéal ineffable qui satisferait et unifierait tous nos efforts. Mais nous ne pouvons atteindre la vérité parfaite et après tout, la plus humble vérité est solide si elle suffit à sa fonction.

LOVEJOY. *L'antithèse du dogmatisme et du criticisme chez Kant.* — Article historique et critique.

Discussion sur *la Loi de contradiction* dans Aristote et sur *L'apparence et la réalité.*

DEWEY. *La théorie expérimentale de la connaissance.* — (Article très obscur et qui échappe à l'analyse.) « Une expérience est une connaissance, si dans son *quate*, il y a une distinction expérimentée et une connexion de deux éléments de l'espèce suivante : l'un signifie ou indique la présence de l'autre de la même manière dans laquelle il est déjà présent lui-même; tandis que l'autre est ce qui, lorsqu'il n'est pas présent de la même manière, doit devenir présent, si la signification ou l'indication de son compagnon de joug (*yoke-fellow*) doit être achevée par une opération qu'il suscite » (? ?).

MACKENZIE. *Le nouveau réalisme et l'ancien idéalisme.* — Discours prononcé dans une société philosophique et qui ne prétend pas être une discussion systématique. En Angleterre, dans la génération précédente, ce qui dominait c'était l'idéalisme au sens large, flottant entre le sensationalisme et l'intellectualisme. Seuls, les gens voués aux sciences naturelles se targuaient d'un certain matérialisme un peu grossier : les deux camps s'accordent sur l'acceptation de la thèse agnostique. Plus tard, un rapprochement plus intime se fit de la part des naturalistes. Mais dans ces dernières années, l'harmonie a été rompue par deux nouveaux antagonistes plus formidables; d'une part le pragmatisme; d'autre part un nouveau type de réalisme. Le pragmatisme est connu. Le nouveau réalisme est représenté par Adamson, Stout, Alexander et surtout G. E. Moore : l'influence directe ou indirecte d'Avenarius s'y fait sentir (pour un résumé de Moore, voir *Revue philos.*, 1904, I, p. 110 et I, p. 620). L'auteur critique quelques-unes de ses assertions.

MAC DOUGALL. *Les facteurs physiologiques dans le processus de l'attention* (fin). — Pour le commencement, voir *Revue philosophique*, 1902, II, 634 et 1904, I, 109. Il examine d'abord la théorie qui regarde l'activité motrice comme le seul déterminant de l'attention et prend comme type sur ce point l'exposition de Ribot. Il la rejette, pour n'attribuer aux mouvements qu'un rôle secondaire. La condition immédiate et essentielle de l'attention; « c'est l'activité cérébro-idéationnelle », en laissant en dehors la nouveauté, l'intensité et autres stimulus, c'est elle qui détermine la direction de l'attention sensorielle, il entend par cette activité cérébro-idéationnelle, « l'excitation de systèmes organisés des éléments nerveux, formant les étages supérieurs du cerveau ». Il étudie ensuite les dispositions nerveuses organisées comme facteurs de l'attention; la fatigue du système nerveux comme

facteur déterminant la direction de l'attention; l'action inhibitoire du processus de l'attention et les inhibitions réciproques des différents systèmes nerveux (étude sur l'inhibition qu'il explique par l'hypothèse d'un drainage); puis trois autres facteurs, l'intérêt émotionnel, les changements vasculaires et l'effort volontaire. Figures et nombreuses expériences et l'appui.

Foster Watson. *La liberté pour celui qui enseigne d'enseigner la religion.* — Au lieu de bannir le problème religieux des écoles par sécularisation, il doit être abordé de face et il est probable que telle sera la solution de l'avenir et ceci est applicable surtout aux écoles primaires. Mais l'idée que ceux qui enseignent par profession doivent avoir un sentiment intérieur de leur responsabilité qui les empêche d'abuser de leur position, est aussi peu comprise que l'idée d'un avocat plus soucieux de la justice que de son propre intérêt ou d'un médecin qui s'occuperait plus de la santé de son malade que de ses honoraires. C'est, cependant, ce sentiment de la responsabilité professionnelle qui seul peut fournir une solution.

Discussions de Schiller contre le métaphysicien Taylor sur le *pragmatisme et le pseudo-pragmatisme*; de G. Spiller contre Wundt sur *l'observation interne pure*. Il la défend contre le psychologue allemand.

Bradley. *Sur les idées flottantes et l'imagination* (*Imagery*). — Cet article a d'abord pour but d'examiner l'existence des idées flottantes; puis la différence de contenu entre le réel et l'imaginaire, enfin de la réalité rechercher le rapport entre l'imagination. Une division tranchée entre le réel et l'imaginaire est insoutenable; la véritable nature et le critérium de la réalité doivent être cherchés et trouvés ailleurs.

Vailati. *Étude de la terminologie platonicienne.*

H. Foston. *La Constitution de la pensée.* — En examinant les abstractions raffinées qui constituent notre science présente et dont elle se sert pour expliquer le concret, on pourrait supposer que l'intelligence a abandonné le « pied à terre » de l'ordre sensible des choses pour explorer un monde éthéré de sa création; mais cet abandon n'est qu'apparent. Toutefois, si l'on réduit la théorie de la pensée à une abstraction purement isolante ou à une généralisation stérile, nous n'aurons pas une explication adéquate du contrôle que nous exerçons sur ce qu'on peut appeler « la signification pratique des objets », en entendant par « objet » une simple présentation et en n'entendant par signification rien de plus que ce qui est trouvé dans l'expérience comme signal, comme « signe anticipant ». L'auteur s'attache à montrer que la signification gouverne l'abstraction et la généralisation; que la signification implique le conditionnel. Il étudie ensuite le contrôle pratique de la signification conditionnelle, puis « le contrôle idéal déguisé de la signification conditionnelle » et enfin l'oubli de la signification conditionnelle. Il termine en disant que « Locke et Hegel s'accordent pour nous dire que les choses ne sont pas essentiellement leur individualité pure et simple. Nous ne pouvons penser

chacune d'elles que comme ayant une signification qui n'appartient en particulier à aucune et qui n'appartient à chacune que sous des conditions que nous assignons toujours plus pleinement, mais toujours incomplètement ».

H. Maccoll publie son huitième et dernier article sur *la Logique symbolique*.

Discussions sur *La doctrine des idées de Platon* par Stewart et sur la *Nature de la vérité* par B. Russell, qui se rapporte à un livre de Joachim publié sous ce titre.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Dupreel. — *Essai sur les catégories*. In-8, Bruxelles, Lamertin.

H. Joly. — *La Belgique criminelle*. In-12, Paris, Gabalda.

Dr Marie. — *Mysticisme et folie*. In-8, Paris, Giard et Brière.

Fiessinger. — *Science et spiritualisme*. In-12, Paris, Perrin.

P. Gaultier. — *Le sens de l'art, sa nature, son rôle, sa valeur*. In-12, Paris, Hachette.

S. Reynaud. — *La question sociale et la civilisation païenne*. In-12, Paris, Perrin.

Cl. Piat. — *Platon*. In-8, Paris, F. Alcan.

Ingegnieros. — *Le langage musical et les hystériques*. In-8, Paris, Alcan.

Lanson. — *Voltaire*. In-18, Paris, Hachette.

Thouverez. — *Eléments de morale théorique et pratique appliquée à la pédagogie*. In-12, Paris, Belin.

Gasc. Desfossés. — *Le magnétisme animal*. In-16, Paris, Rudeval.

Montaigne. — *Journal de Voyage*, édité par Lautrey. In-8, Paris, Hachette.

Studies in Philosophy and Psychology by Students of C. E. Garman. In-8, Boston, Houghton, Mifflin Co.

J. Moses. — *Pathological aspects of Religions*. In-8, Boston, Houghton.

Deussen. — *Outline of the Vedanta System of philosophy, according to Sankara*, transl. by Woods. In-12, New-York, Grafton.

Ormond. — *Concepts of Philosophy*. In-8. New-York, Macmillan.

H. Pichler. — *Ueber die Arten des Seins*. In-8, Wien, Braumuller.

H. Stephan. — *Herders Philosophie*. In-12, Leipzig, Dürr.

R. Descartes. — *Philosophische Werke*. In-12, Leipzig, Dürr.

G. Simmel. — *Schopenhauer und Nietzsche*. In-8, Leipzig, Duncker.

Polimanti. — *Contributi alla fisiologia ed anatomia dei lobi frontali*. In-8, Roma, Bertero.

INSTITUT DE PSYCHOLOGIE APPLIQUÉE ET DE RECHERCHES PSYCHOLOGIQUES COLLECTIVES

Sous ce titre M. William STERN et M. Otto LIPMANN viennent de fonder à Berlin. W. (Aschaffenburgstrasse 27) un Institut dont le programme qui nous est communiqué est trop long pour être traduit en entier. Nous en extrayons les indications essentielles.

Cet Institut n'aura pas le caractère d'un laboratoire psychologique; mais il a pour principal but d'organiser et de centraliser les recherches et de servir de base à une synthèse de travaux. A côté du chercheur isolé et des laboratoires dévoués à la psychologie pure, d'autres tendances se sont produites, depuis quelques années, qui exigent d'autres méthodes. C'est l'application à divers domaines de la science et de la vie : d'une part, l'instruction, l'éducation, la psychopathologie, la psychiatrie; d'autre part, la linguistique, la théorie de la connaissance, l'éthique, l'esthétique, etc.

Le travail de l'Institut dont l'existence, grâce à ses ressources privées, est assurée pour longtemps consistera principalement en ceci :

Constitution de commissions ayant pour objet le choix des méthodes; les travaux statistiques; la détermination de la matière des recherches, du lieu, du temps, de leurs limites; le procédé de publication; l'administration de la bibliothèque et des archives contenant les matériaux bruts tels que tableaux, procès-verbaux, recueils de cas et d'observations.

Pour le début, le plan de travail comprend spécialement les questions suivantes :

Développement du langage et de la pensée durant les premières années de l'enfant; le témoignage dans ses rapports avec les tribunaux et la pédagogie; l'étude des diverses formes d'intelligence; la nature et le développement des facultés surnormales; les types d'intuition, etc.

Les communications devront être envoyées à l'adresse indiquée ci-dessus.

La *Rivista filosofica*, en annonçant la mort de son fondateur, le sénateur CANTONI, informe le public qu'elle continuera à paraître et qu'elle suivra la même tradition : promouvoir, sans esprit exclusif, les études philosophiques en Italie.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXII

NOTES ET DOCUMENTS

REVUE GÉNÉRALE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

EXCURSIONS A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'île de Jersey, la Compagnie des Chemins de fer de l'Ouest fait délivrer, au départ de Paris, des billets directs d'aller et retour valables un mois permettant de s'embarquer à GRANVILLE ou à SAINT-MALO.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour.		*Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement*	
1re classe	63 fr. 15	1re classe	74 fr. 85
2e —	44 fr. 25	2e —	50 fr. 05
3e —	29 fr. 85	3e —	37 fr. 30

Les billets délivrés à l'aller par Granville et au retour par St-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont-Saint-Michel.

Ces billets sont délivrés toute l'année.

Pour plus de renseignements consulter le livret *Guide illustré du réseau de l'Ouest*, vendu **0** fr. **30**, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

PARIS A LONDRES

Viâ ROUEN, DIEPPE et NEWHAVEN

PAR LA GARE SAINT-LAZARE

SERVICES RAPIDES DE JOUR ET DE NUIT

TOUS LES JOURS (Dimanches et Fêtes compris) ET TOUTE L'ANNÉE

***TRAJET DE JOUR** en 8 h. 1/2* (1re et 2e classe seulement).

GRANDE ÉCONOMIE.

Billets simples, valables pendant 7 jours.		*Billets d'aller et retour valables pendant 1 mois.*	
1re classe	48 fr. 25	1re classe	82 fr. 75
2e —	35 fr. »	2e —	58 fr. 75
3e —	23 fr. 25	3e —	41 fr. 50

Ces billets donnent le droit de s'arrêter, sans supplément de prix, à toutes les gares situées sur le parcours.

Les trains du service de jour entre Paris et Dieppe et vice-versa comportent des voitures de 1re classe et de 2e classe à couloir avec W.-C. et toilette ainsi qu'un wagon-restaurant; ceux du service de nuit comportent des voitures à couloir des trois classes avec W.-C. et toilette. La voiture de 1re classe à couloir des trains de nuit comporte des compartiments à couchettes (supplément de 5 francs par place). Les couchettes peuvent être retenues à l'avance aux gares de Paris et de Dieppe, moyennant une surtaxe de 1 franc par couchette.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, un bulletin spécial du service de Paris à Londres.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

L'HIVER A ARCACHON,
BIARRITZ, DAX, PAU, etc.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR INDIVIDUELS ET DE FAMILLE DE TOUTES CLASSES

Il est délivré toute l'année par les gares et stations du réseau d'Orléans pour Arcachon, Biarritz, Dax, Pau, et les autres stations hivernales du Midi de la France :

1° Des billets d'aller et retour individuels de toutes classes avec réduction de 25 0/0 en 1re classe et 20 0/0 en 2e et 3e classes ;

2° Des billets d'aller et retour de famille de toutes classes comportant des réductions variant de 20 0/0 pour une famille de deux personnes, à 40 0/0 pour une famille de six personnes ou plus ; ces réductions sont calculées sur les prix du tarif général, d'après la distance parcourue avec minimum de 300 kilomètres aller et retour compris.

La famille comprend : père, mère, mari, femme, enfant, grand-père, grand'mère, beau-père, belle-mère, gendre, belle-fille, frère, sœur, beau-frère, belle-sœur, oncle, tante, neveu et nièce, ainsi que les serviteurs attachés à la famille.

Ces Billets sont valables trente-trois jours, non compris les jours de départ et d'arrivée. Cette durée de validité peut être prolongée deux fois de trente jours, moyennant un supplément de 10 0/0 du prix primitif du billet pour chaque prolongation.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

1735-06. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 10-06

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

DIX-SEPTIÈME ANNÉE *Parait le 1er et le 15 de chaque mois* DIX-SEPTIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° DU 15 NOVEMBRE 1906

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENTS

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		Étranger	
Un an................	25 fr.	Un an................	30 fr.
Six mois..............	14 »	Six mois..............	17 »
Trois mois...........	8 »	Trois mois...........	10 »

ABONNEMENT DE TROIS ANS, avec prime équivalant au remboursement de l'abonnement.

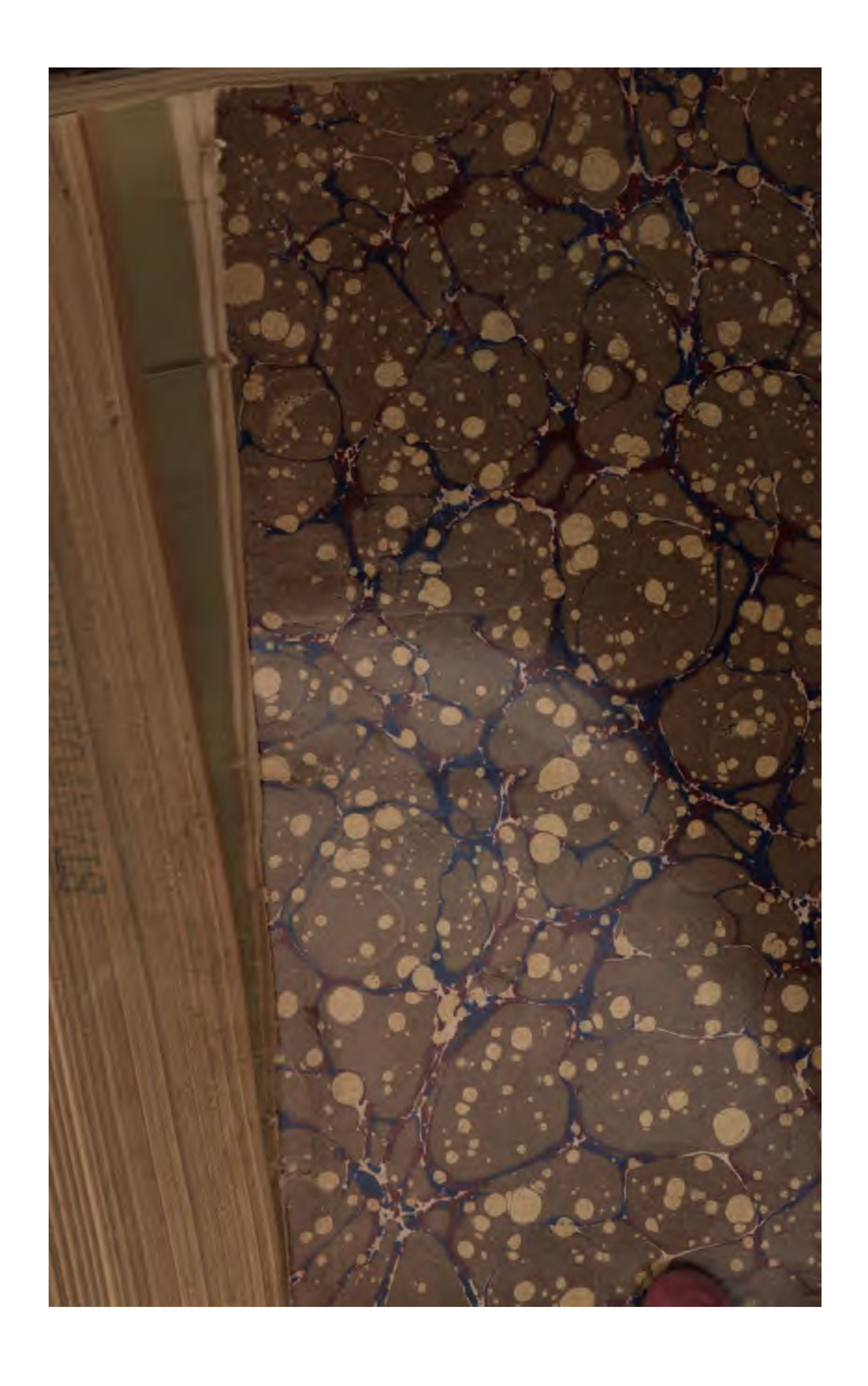
France : 65 fr. | **Étranger : 80 fr.**

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement ; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants (emballage et port compris) :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Editions du *Mercure de France.*

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD




88487

